

THEOLOGISCHE FORSCHUNG
WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE ZUR KIRCHLICH-EVANGELISCHEN LEHRE

4

DIE THEOLOGIE
DER HELLENISTISCH-JÜDISCHEN
MISSIONS-LITERATUR
UNTER AUSSCHLUSS VON
PHILO UND JOSEPHUS

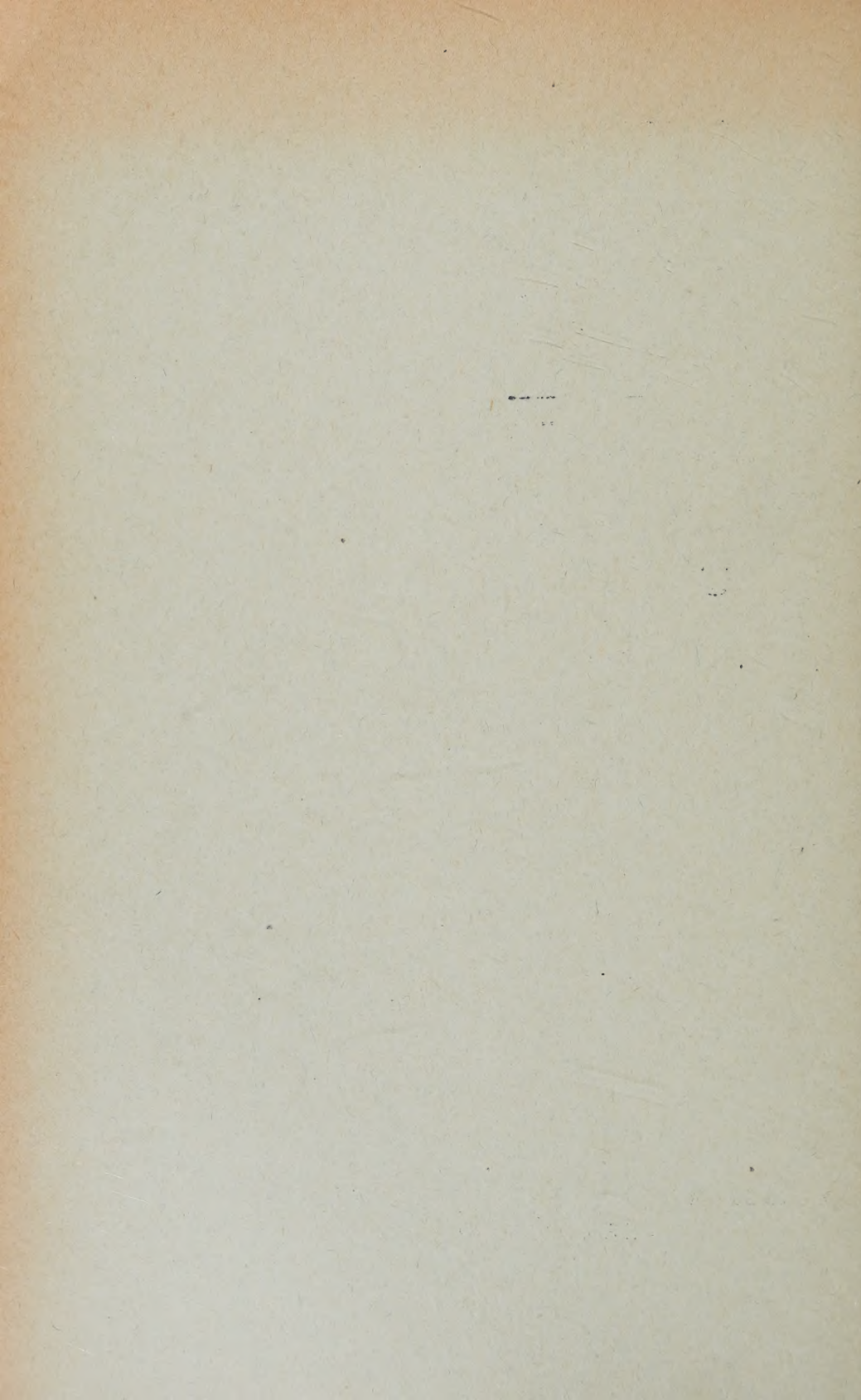
Peter Dalbert



I 9 5 4

HERBERT REICH • EVANGELISCHER VERLAG G. m. b. H.
HAMBURG-VOLKSDORF

1954



THEOLOGISCHE FORSCHUNG
WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE
ZUR KIRCHLICH-EVANGELISCHEN LEHRE
HERAUSGEBER: DR. THEOL. HANS-WERNER BARTSCH

VIERTE VERÖFFENTLICHUNG

PETER DALBERT
DIE THEOLOGIE
DER HELLENISTISCH-JÜDISCHEN MISSIONS-
LITERATUR UNTER AUSSCHLUSS VON
PHILO UND JOSEPHUS



I 9 5 4

HERBERT REICH · EVANGELISCHER VERLAG G.m.b.H.
HAMBURG=VOLKSDORF

D I E T H E O L O G I E
DER HELLENISTISCH-JÜDISCHEN MISSIONS-
LITERATUR UNTER AUSSCHLUSS VON
PHILO UND JOSEPHUS

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät
der Universität Zürich

vorgelegt von

PETER DALBERT
von Luven/Graubünden



I 9 5 4

HERBERT REICH · EVANGELISCHER VERLAG G.m.b.H.
HAMBURG-VOLKSDORF

Die Theologische Fakultät genehmigt heute auf Antrag
der Herren Professoren Dr. Werner Georg Kümmel und
Dr. Eduard Schweizer die vorliegende Dissertation, ohne
damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen
Stellung zu nehmen

Zürich, den 12. Juli 1952

Der Dekan:
Prof. Dr. V. Maag



Vorwort

Das Thema der vorliegenden Arbeit wurde mir durch Herrn Prof. D. Dr. Werner Georg Kümmel in Marburg, früher in Zürich, gestellt. Ihm verdanke ich viele Hinweise zu Einzelfragen und manche Anregung zu ergänzender Literatur. Nach seiner Berufung nach Mainz hat Herr Prof. Dr. Eduard Schweizer die Begutachtung der Nachträge übernommen. Auch ihm bin ich sehr zu Dank verpflichtet für wertvolle Hinweise, insbesondere was das Buch der Weisheit Salomos anbetrifft.

Für manchen wohlwollenden Rat und viele Anregungen während des Studiums danke ich den Herren Professoren D. Dr. Ludwig Koehler, D. Fritz Blanke in Zürich, D. lic. Walther Zimmerli in Göttingen, D. Max Haller †, in dessen Vorlesungen ich die Anregung zur Arbeit auf dem Gebiet des hellenistischen Judentums erhalten hatte, und D. Martin Werner in Bern auch an dieser Stelle herzlich.

Ein Dankeswort sei auch an den Herausgeber, Herrn Dr. theol. Hans-Werner Bartsch, und an den Verleger, Herrn Herbert Reich, für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Theologische Forschung“ gerichtet.

Auch nach Abschluß dieser Arbeit habe ich nicht den Eindruck, Abschließendes über den jüdischen Hellenismus sagen zu können. Es gibt auf dem Gebiet der Umwelt des Urchristentums noch viel Land, das der Bearbeitung wartet. Je mehr man sich dabei vertieft, desto deutlicher sieht man die Lücken — auch die eigenen.

Davos, November 1953

Peter Dalbert

Inhaltsverzeichnis

Seite

I. Teil

Einleitung: Die missionarische Situation des hellenistischen Judentums in der Diaspora	7—26
1. Die Quellen	7
2. Entstehung und Größe der hellenistisch-jüdischen Diaspora	12
3. Die Beziehungen des Diasporajudentums zur Umwelt	15
4. Der Missionsgedanke in der hellenistisch-jüdischen Literatur	21

II. Teil

Schriften und Fragmente hellenistisch-jüdischer Missionsliteratur	27—123
1. Demetrios	27
2. Philo der Ältere.	33
3. Eupolemos.	35
4. Artapanos	42
5. Ezechiel der Tragiker	52
6. Pseudo-Hekataios	65
7. Aristas	67
8. Die Weisheit Salomos	70
9. Der Aristasbrief	92
10. Aristobulos	102
11. Die sibyllinischen Orakel	106

III. Teil

Die zentralen Anliegen der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur	124—143
1. Der Monotheismus	124
2. Die vergeistigte Offenbarung	130
3. Die Erwählung Israels	137
Texte	144
Literatur	145

In dem Buch

PETER DALBERT

DIE THEOLOGIE
DER HELLENISTISCH-JÜDISCHEN
MISSIONS-LITERATUR
UNTER AUSSCHLUSS
VON PHILO UND JOSEPHUS

haben sich bedauerlicherweise einige Fehler eingeschlichen.

Verlag und Druckerei bitten den geehrten Leser, dieses freundlichst entschuldigen zu wollen und die notwendigen Korrekturen an Hand des umstehenden Berichtigungszettels vorzunehmen.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507224_0105

I. Teil

EINLEITUNG: DIE MISSIONARISCHE SITUATION DES HELLENISTISCHEN JUDENTUMS IN DER DIASPORA

I. Die Quellen

Durch den Titel der vorliegenden Arbeit ist ihr Bereich deutlich abgegrenzt: Die Untersuchung beschäftigt sich mit einem Teilgebiet der Geschichte des Judentums zwischen Alexander dem Großen und der christlichen Ära. Gegenstand ist dieses Teilgebiet nicht als geschichtliches Phänomen, sondern als theologisches. Aus diesem Grunde werden auch die Einleitungsfragen jeweils kurz behandelt. Die Aufmerksamkeit gilt vor allem den theologischen Belangen.

Es ist oft nicht leicht zu entscheiden, welche Schriften als missionarische anzusehen sind. Die Grenzen sind fließend. Auch eine Apologie kann zugleich Mission sein. Häufig sind werbende und verteidigende Tendenzen nicht voneinander zu trennen. Ebenso schwierig ist es zuweilen, die Grenze zwischen Mission und Erbauung zu ziehen. Einige Schriften können wohl mit ebenso guten Gründen der einen wie der andern Literaturgattung zugewiesen werden.

Folgende Schriften und Fragmente gehören meines Erachtens zur hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur und sind in der vorliegenden Arbeit behandelt worden:

1. Demetrios (Dem.),
2. Philo der Aeltere (Philo d. Ae.),
3. Eupolemos (Eup.),
4. Artapanos (Art.),
5. Ezechiel der Tragiker (Ez.),
6. Pseudo-Hekataios (Ps.-Hek.),
7. Aristeas (Aristeas),
8. Die Weisheit Salomos (Sap. Sal.),
9. Der Aristeasbrief (Arbr.),
10. Aristobulos (Arist.),
11. Die sibyllinischen Orakel (Sib.).

Wie schon im Titel der Arbeit vermerkt, werden die bekanntesten Gestalten des hellenistischen Judentums, Philo und Josephus, nicht in die Untersuchung miteinbezogen. Die Forschung hat sich mit beiden eingehend beschäftigt, und es

liegt eine recht umfangreiche Literatur über sie als Ergebnis vor. Ihre Mitberücksichtigung hätte zudem den Rahmen dieser Arbeit zu sehr erweitert.

Einige weitere Schriften habe ich bearbeitet und schließlich nach reiflicher Überlegung als nicht zur Gruppe der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur gehörig ausgeschieden.

Es sind dies:

1. Das 2. Makkabäerbuch

An mehreren Stellen des Buches ist von den freundschaftlichen Beziehungen der Juden zu den Fremden die Rede: Heidnische Könige erweisen dem Tempel in Jerusalem alle Ehre, indem sie ihn mit kostbaren Geschenken verherrlichen. Seleukos, „der König von Asien“, bestreitet allen Aufwand zum Opferdienst, so wird in Kap. 3, 1–3 berichtet (ähnlich 5, 16 und 13, 23 ff.). Der fromme Hohepriester nimmt den Rechtsschutz des Königs gegenüber dem verräterischen Simon in Anspruch (4, 5 f.). Über den Meuchelmord an dem gottesfürchtigen Onias sind nicht nur die Juden, sondern auch viele Heiden empört (4, 34 f.). Selbst Antiochus war darüber betrübt und gebot, den Mörder Andronikus am Ort seiner Untat zu richten (4, 37 f.). Trotz dieser Stellen, die auf eine heidenfreundliche Haltung hinweisen, findet sich nirgends eine Spur des Missionsgedankens. Die Festigung der Theokratie, erreichbar durch die Frömmigkeit nach dem Gesetz, ist der Mittelpunkt des ganzen Werkes (2, 18 ff.; 15, 12 ff.; 8, 26 f.; 12, 31 f.). Gottes Zorn offenbart sich an den Feinden des Gottesvolkes ebenso wie an den eigenen Abtrünnigen (4, 38; 5, 6 ff.; 9, 5 f.; 9, 28; 10, 22; 13, 1 f.; 15, 1 f.). Die Reinheit des Tempelkultes ist ausschlaggebend für das Wohlergehen des Volkes (3, 1 f.; 4, 14 f.; 5, 17 f.; 8, 2 u. a.). Schon Ewald hat sicher mit Recht darauf hingewiesen, daß die zentrale Bedeutung des Tempels durch den Bericht über die Stiftung des Tempelweihfestes am Schluß des ersten Hauptteils des Buches (10, 1–8) und den des Nikanorfestes am Schluß des zweiten Hauptteils (15, 30–36) noch betont werde.¹ Das Sabbatgebot ist auch in Kriegszeiten streng zu beachten (6, 26 f.; 12, 31, 38; 15, 1). Es gilt auch dann, wenn das Leben dafür geopfert werden muß (15, 1 f.; 5, 21 f.; 6, 11). Die Gesetzestreue ist das Kriterium für das Heil in Zeit und Ewigkeit. Davon wollen auch die vielen Märtyrergeschichten unseres Buches zeugen (6, 10 f.; 6, 18 ff.; 7). Es wird von vielen Erscheinungen, Wundern und Zeichen zur Verherrlichung des Gottesvolkes oder des Tempels berichtet (2, 18 ff.; 3, 22 ff.; 5, 1 f.; 10, 29 f.; 11, 8; 12, 22; 15, 12 ff.). Der Charakter als pharisäische Erbauungsschrift tritt im ganzen Buch deutlich zutage, so daß es für unsere Untersuchung nicht in Frage kommen kann.²

¹ Ewald IV. Bd., S. 605 ff.

² Zum Charakter von II. Makk. vgl. auch Baumgartner in RGG² 3. Bd., Sp. 1868 f.; Kamphausen in Kautzsch I, S. 82 f.; Bickermann in PWRE Bd. 27, Sp. 793 f.; Grimm: Das II., III. und IV. Buch der Maccabäer, Leipzig 1857, S. 6 ff. Moore Judaism I, S. 206 ff. Ch. C. Torrey: The Apocryphal Literature, 1948, S. 77; Pfeiffer: History S. 203 ff.

2. Das 3. Makkabäerbuch

Diese Schrift steht ihrem Inhalt nach bekanntlich nicht im Zusammenhang mit der Geschichte der Makkabäer. Es ist lediglich der Gedanke des Märtyrertums aus Gesetzestreue, der zur Benennung „3. Makkabäerbuch“ geführt hat. Die Stellung von Tempel und Gesetz im religiösen Leben ist hier ebenso zentral wie im 2. Makk. Das ganze Volk wollte lieber „ὅπρὸ τοῦ πατρῷου νόμου τελεντᾶν“ als die Schande erleben, daß ein heidnischer König, Ptolemäus IV., das Allerheiligste des Tempels betrete (1, 23; ähnlich 1, 29; 2, 1 ff.). Diese Entheiligung wird vom Hohenpriester in eine Linie gestellt mit der Sünde der Sodomiten und des Pharao in Exodus und offenbar gleich bewertet. Mit der gleichen unerbittlichen Strenge wie im 2. Makk. wird auch hier die Bestrafung der Gesetzesbrüchigen gefordert und durchgeführt (7, 10 ff.). Der Aufenthalt in der Fremde und die daraus resultierende Erweichung der Gesetzlichkeit sind Ursache der eigenen Schuld, die keineswegs geleugnet wird (6, 10). Aber man bittet Gott, er möge diese Schuld verzeihen und sein Volk nicht durch die Hand frevlerischer Heiden bestrafen lassen (2, 17 ff.; 5, 13; 6, 15).

Auch in diesem Buch kann ich keinerlei Ansätze zu einem Missionsgedanken finden. Es ist eine innerjüdische, hermeneutische Schrift.¹

3. Das 4. Makkabäerbuch

Von stark hellenistischem Geist erfüllt ist das sogenannte 4. Makkabäerbuch. Seinen Namen verdankt es dem Umstand, daß es das Beweismaterial für seine Thesen aus den Märtyrergeschichten des 2. Makk. bezieht. Im übrigen handelt es sich um eine Abhandlung in Redeform über die Herrschaft der Vernunft. Die fromme Vernunft, *εὐσεβὴς λογισμὸς*, soll über die menschlichen Triebe herrschen (1, 1; 7, 16; 15, 23 u. a.). Angeredet sind ausschließlich Juden, sei es nun als Leser oder Hörer (1, 1; 18, 1)². Freudenthal behauptet, es handle sich um eine wirkliche Synagogenpredigt.³ Die Gründe zu dieser Annahme sind jedoch nicht zwingend. Aber auf jeden Fall steht die Frömmigkeit nach dem Gesetz im Mittelpunkt der Betrachtung. Die erbauliche Abhandlung zeigt ebenfalls keine missionarische Tendenz.

4. Das Lehrgedicht des Pseudo-Phokylides

230 griechische Hexameter wurden erstmals im Jahre 1495 unter dem Titel „*Ποίημα νομοθετικόν*“ gedruckt. Man war noch bis ins 17. Jahrhundert der An-

¹ Schürer III, S. 491; Bickermann in PWRE Bd. 27, Sp. 799f.

² Meecham S. 251; Deißmann in Kautzsch II, S. 151f.; J. Klausner: Von Jesus zu Paulus, 1950, S. 142; Lagrange: Le Judaïsme avant Jésus-Christ, 1931, S. 517 will als zweite Absicht des 4. Makk. die Mission unter den Heiden feststellen. Für diese Meinung bietet er jedoch keine konkreten Anhaltspunkte. Daß der Verf. als guter Jude überzeugt war, das Gesetz, welches dem Einzelnen wie dem Volk Israel Heil bringt, sei für alle nötig, ist fraglich.

³ Freudenthal: Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, Breslau 1869, S. 4ff

sicht, daß es sich um ein Werk des echten Phokylides aus Milet (6. Jahrh. v. Chr.) handle.¹ Heute aber weiß man allgemein, daß dieses Lehrgedicht keinesfalls echt ist.² Bernays hat in seiner guten Monographie mit Nachdruck die Meinung vertreten, ein Jude der hellenistischen Zeit habe alttestamentliche Moral in diese poetische Form gegossen, um sich bei der Umwelt Gehör zu verschaffen.³ Es bestehen ohne Zweifel gute Gründe zur Erhärtung dieser These. Manche der Lebensregeln des Lehrgedichtes können dem Pentateuch entstammen, so die Warnung vor Blutschande (V. 177ff. = Lev. 18, 8ff.), Verbot des Umgangs mit Tieren (V. 188 = Lev. 18, 23), Warnung vor Knabenschändung (V. 190f. = Lev. 18, 22), u. a. m. Sonst aber fehlt alles spezifisch Jüdische. Es fehlt so sehr, daß Schürer mit Recht fragt, ob die heidnische Maske nicht vielleicht später dazu gekommen sei. Falls der jüdische Verfasser für seine Volksgenossen geschrieben hätte, wäre das Zurücktreten der religiösen Ideen verständlich. Dann hätte er diese voraussetzen können.⁴ Harnack hat das ganze Gedicht erst für christlich und später für jüdisch mit christlicher Interpolation gehalten.⁵ Die heutige Forschung hat die These Bernays über die jüdische Verfasserschaft zum Teil aufgegeben. Es findet sich neben dem jüdischen auch peripatetisches, stoisches und kynisches Gedankengut. Pseudo-Phokylides vermittelt Lebensweisheit der hellenistischen Diatribe, die auch alttestamentliche Weisheit in sich aufgenommen hat.⁶

Rossbroich kennzeichnet die Situation in der Verfasserfrage meines Erachtens sehr treffend: „Pseudo-Phokylides nominare possis gnomologium vel potius praeceptorum moralium syllogam, quod genus litterarum vixit usque ad aetatem Alexandrinam et ulterius. Utrum is, qui illam syllogam composuit, Judaeus fuerit an *σεβόμενός τις τὸν θεὸν ὑψίστον* aut aliquo modo Judaeorum opinionibus imbutus ita diiudico, ut hanc potius opinionem praeferam. Certo id nos scire non posse credo et auctor nobis est semperque erit, ut opinor, tamquam imago adumbrata ut di Epicuri.“⁷

Angesichts dieser Unabgeklärtheit der Verfasserschaft bzw. der Fragwürdig-

¹ Bernays: Über das Phocylideische Gedicht, Breslau 1856, S. II; Schürer III, S. 617ff.

² Kroll in PWRE Bd. 39, Sp. 505.

³ Bernays: Über das phocylideische Gedicht, Breslau 1856, S. XXf. u. XXXIV.

⁴ Schürer III, S. 619.

⁵ A. Harnack: Gesch. d. altchristl. Lit. 1893, I, 863f.; II, 1, 589; vgl. auch Rossbroich: De Pseudo-Phocylideis, 1910, S. 20.

⁶ Vgl. Kroll in PWRE Bd. 39, 508f.; Bousset S. 29f. sagt zwar, die Schrift sei „ersichtlich jüdischer Herkunft“, ohne aber diese Meinung zu begründen; ähnlich Pfeiffer: History S. 225; A. Kurzfuß: Das Mahngedicht des sog. Phokylides im II. Buch der Or. Sib., ZNW 1939, S. 171ff. hält dafür, daß die Fassung des Lehrgedichtes, wie sie in II. Sib. geboten werde, die richtige, d. h. die jüdische sei, weil sie die umstrittenen Verse 70/75 nicht enthalte. Geffcken lehnt dies entschieden ab. Er hält mit guten Gründen die Fassung von II. Sib. für die interpolierte. Geffcken: Oracula Sibyllina; 1902, und Ders. Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib. 1903 zur Stelle. Auch Ludwig in: Universitätsprogramm Königsberg 1904 will einen Griechen als Verfasser erweisen; vgl. auch Christ-Schmid-Stählin 7, 2, 1, S. 622.

⁷ Rossbroich: De Pseudo-Phocylideis, 1910, S. 102.

keit jüdischer Autorschaft, kann das Werk für die vorliegende Arbeit nicht in Betracht kommen. Es wäre meines Erachtens falsch, allgemeines Gedankengut hellenistischer Diatribe den Juden unterzuschieben und daraus Schlüsse zu ziehen.

Theodotos¹ und Kleodemos-Malchos² ein Anonymus³ und Thallos⁴ sind wohl samaritanische Schriftsteller. Sie gehen von anderen Voraussetzungen aus und sind daher hier nicht zu berücksichtigen.

Schürer und Andere nennen noch einige kleinere Stücke, die möglicherweise jüdisch-hellenistischen Ursprungs sind, so z. B. die Spruchsammlung des Menander, die heraklitischen Briefe, ein Diogenesbrief, die Schriften des Hermippus, Numenius und Hermes Trismegistos.⁵ Die Einleitungsfragen sind bei all den genannten Schriften noch ganz unabgeklärt, so daß eine Berücksichtigung derselben in der vorliegenden Arbeit nicht möglich ist.

Ludwig Koehler sagt im Vorwort seiner „Theologie des Alten Testaments“, daß eine solche nur geschrieben werden könne, wenn verschiedene Voraussetzungen erfüllt seien. Die literarische und historische Kritik wie die vergleichende Religionsgeschichte müssen ihr Werk getan haben. Auf diesen Vorarbeiten könne dann eine Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des Alten Testaments erfolgen, welche erheblich sind.⁶ Eine ähnliche Forderung sollte man stellen, wenn man den Versuch unternimmt, eine Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur zu schreiben. Leider sind diese Voraussetzungen nicht durchwegs erfüllt. Es wird bei der Behandlung der Einleitungsfragen der einzelnen Schriften und Fragmente darauf hinzuweisen sein, wie es da und dort an neuern, exakten Textausgaben und gründlichen historisch-literarischen Bearbeitungen fehlt.

Die Erhaltung der meisten Texte dieser Literaturgattung verdanken wir dem Sammlerinteresse des Cornelius Alexander Polyhistor, eines Zeitgenossen Sullas (um 60 v. Chr.).⁷ Er hat in seinem Werk „*περί Ιουδαίων*“ große Teile dieser Schriften abgeschrieben und exzerpiert. Sein Geschichtswerk bildete in den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung eine wertvolle Fundgrube außerbiblischer Zeugnisse für die Kirchenväter und Apologeten. So haben denn sowohl Eusebius von Caesarea wie Clemens Alexandrinus u. A. ganze Teile der jüdischen Geschichte des Alexander Polyhistor übernommen.⁸ Aus ihren Geschichtswerken kennen wir einen wertvollen Teil der Überreste der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur. Wenn wir bedenken, daß sie uns erst aus dritter Hand bekannt wurden und zudem während Jahrhunderten das Schicksal handschriftlicher Über-

¹ Schürer III, 499; Freudenthal S. 99f.; Herzfeld: Gesch. d. Volkes Jisrael², II, S. 520.

² Schürer III, 481; Freudenthal S. 130ff.

³ Freudenthal S. 82ff.; Schürer III, S. 482.

⁴ Freudenthal S. 100ff.; Schürer III, S. 494.

⁵ Schürer III, S. 622ff.

⁶ L. Koehler: Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936, S. V.

⁷ Freudenthal S. 1; Schürer III, S. 469; Pfeiffer: History S. 198.

⁸ Freudenthal S. 3ff.

lieferung erlitten, kann es uns nicht verwundern, daß es um die textkritischen Belange nicht gut bestellt ist.¹ Um den mannigfaltigen Schwierigkeiten der Exegese und der historisch-literarischen Kritik gebührend Rechnung zu tragen, müßte man fordern, daß der Bearbeiter dieser Schriften in gleichem Maße Philologe, Historiker und Theologe wäre. Da diese Forderung nur zu einem geringen Teil erfüllt ist, konnte manche Einzelfrage vielleicht nicht mit der wünschbaren Konsequenz verfolgt werden. Der Verfasser vorliegender Arbeit mußte sich darauf beschränken, auf das zu hören, was die Texte aussagten und diese Aussagen, was die Theologumena i. w. S. anbetrifft, systematisch zu ordnen. Dabei wurde das Hauptgewicht auf die Einzeluntersuchungen gelegt, wo nicht gute Monographien vorlagen.²

2. *Entstehung und Größe der hellenistisch-jüdischen Diaspora*³

Die Anfänge der Auswanderung von Israeliten aus ihrem Land und Volk finden wir lange vor der Zeit der Völkermischung des hellenistischen Zeitalters. In den älteren alttestamentlichen Mythen hat zweifellos manches Erlebnis des Fremdseins unter Menschen eines fremden Stammes oder Volkes seinen Niederschlag gefunden.⁴ Eine eigentliche, israelitisch-jüdische Diaspora läßt sich aber erst seit der Deportation durch die Assyrier und Chaldäer nachweisen. Ein großer Teil dieser Exulanten, vor allem des Nordreiches, ist nie mehr zurückgekehrt. Die Bücher Daniel, Esther, Tobit, Judith u. a. setzen die Anwesenheit von Israeliten im persisch-mesopotamischen Raum voraus. Noch zur Zeit Akibas wurde darüber disputiert, ob die 10 Stämme je wieder zurückkehren werden.⁵ Die Hoffnung, welche schon Jeremia in Form einer Prophezeiung ausgesprochen hatte, daß Gott die Tochter Israel „mit ewiger Liebe geliebt“ habe und in Samaria wieder herstellen werde, wollte trotz der großen Enttäuschung durch Nichterfüllung nie ganz verblassen.⁶ Einzelheiten über die mesopotamische Diaspora sind sehr wenige bekannt. Zahlenmäßig wird sie mehrere Millionen umfaßt haben.⁷ In Babylon hat sich seit dem Exile eine starke jüdische Kolonie erhalten, wie uns die Bücher Esra, Nehemia und Esther berichten. Diese trat immer wieder in Beziehung zur alten Heimat, wenn sich eine besondere Gelegenheit dazu bot, abgesehen von der

¹ A. v. Gutschmid: Kleine Schriften, Leipzig 1890, 2. Bd., S. 180ff.; Freudenthal S. 16ff. – Etwas besser steht es um die direkt überlieferten Schriften wie Sap. Sal., vgl. Kautzsch I, S. 479, Arbr., vgl. Kautzsch II, S. 4.

² Als gute Monographien können die Arbeiten von Meecham: The Oldest Version of the Bible, London 1932, über den Aristeasbrief und die Arbeiten von Fichtner, Tübingen 1938, F. Focke, Göttingen 1913 über die Weisheit Salomos gelten.

³ Vgl. dazu bes.: Preisker: Neutest. Zeitgeschichte, 1937, S. 290ff.; Pfeiffer: History S. 166ff.

⁴ Gen. 12, 10ff.; Gen. 28ff.; Gen. 37ff.; 1. Sam. 27 u. a.

⁵ Wischnitzer, R.: The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue, 1948, S. 44; Schürer III, S. 6 u. Anm. 10.

⁶ Jer. 30 u. 31; A. Causse: Les dispersés d'Israel, Paris 1929, S. 15.

⁷ Schürer III, S. 7–10; Klausner: Von Jesus zu Paulus, S. 48: hält dafür, daß sich im mesopotamischen Raum etwa 1 Million Israeliten erhalten haben.

geistigen Verbundenheit mit Zion und dem Tempel. Der von Herodes vertriebene Hohepriester Hyrkan II. flieht nach Babylon und wird dort mit Freuden aufgenommen, wie Josephus berichtet. Hillel, der hervorragende Schriftgelehrte, stammte aus der babylonischen Diaspora.¹

Bedeutend besser sind wir über das andere Stammland der israelitisch-jüdischen Diaspora, Ägypten, unterrichtet. Im Gesicht von den zwei Feigenkörben kündigt Jeremia dem König Zedekia samt seinen Fürsten, dem Rest von Jerusalem wie denen, die im Lande Ägypten wohnen, das Strafgericht Gottes an (Jer. 24, 8). Der Prophet Uria flieht vor Jojakim nach Ägypten (Jer. 26, 23). Jeremia warnt vergeblich vor der Auswanderung nach Ägypten und prophezeit den Judäern, die dennoch ins Nilland gezogen sind, die Heimsuchung Gottes, „so daß von dem Rest Judas, der als Fremdling im Lande Ägypten weilt, keiner entrinnt und übrigbleibt, um ins Land Juda zurückzukehren“ (Jer. 42, 14 ff.; 43, 1 ff.; 44, 11 ff.). Diese Stellen deuten auf regen Verkehr der Judäer mit Ägypten zur Zeit der chaldäischen Kriege hin. Außerordentlich wertvolles Material wurde zu Beginn unseres Jahrhunderts durch die Ausgrabungen auf dem Eiland Jeb-Elephantine in Oberägypten zutage gefördert. Dieses bestätigt in vollem Umfange, daß wohl schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. eine große jüdische Söldnerkolonie in Jeb bestanden hat.² Die von Natur aus unkriegerischen Ägypter hatten in ihren Grenzfestungen meist Soldtruppen liegen. Unter diesen befanden sich Griechen, Karer, Phönikier und Israeliten bzw. Juden.³ Als Kambyses im Jahre 525 Ägypten unterwarf, fand er in Jeb eine starke jüdische Kolonie mit einem Jahve-Tempel vor.⁴ Unter persischer Herrschaft (525–405) scheint sich die Zusammensetzung der Soldtruppen etwas verändert zu haben, indem nebst den Persern das semitische Element – Juden inbegriffen – vorherrschte, während Griechen und Karer zurücktreten.⁵ Eine Fülle von Briefen, Privaturkunden und Regierungserlassen in aramäischer Sprache gewähren einen interessanten Einblick in das Leben dieser Söldner-Kolonisten. Neben den Pflichten des Wacht- und Kriegsdienstes führten diese Männer offenbar ein recht ziviles Leben. Sie bebauten ihren eigenen, erblichen Grundbesitz.⁶ Wie Jerusalem in der Perserzeit, so hatte auch diese jüdische Kolonie eine gewisse Freiheit und Selbständigkeit erlangt. Es bestand eine jüdische Kultgemeinde mit einem Priester als Oberhaupt. Dieser stand offenbar in gutem Ansehen bei den politischen Machthabern.⁷ Die Papyri nennen auch sonst viele Juden als Beamte, die mitunter bis zu den höchsten Staatsstellen emporstiegen.⁸

¹ Bousset S. 62; vgl. auch Jackson and Lake: Beginnings I, S. 137 ff.

² Meyer: Papyrusfund S. 11 f.; Deißmann: Licht vom Osten, 4. Aufl. Tübingen 1923, S. 35, Pfeiffer: History S. 169 ff.

³ Meyer: Papyrusfund S. 10.

⁴ Meyer: Papyrusfund S. 36; Bousset S. 62 f.

⁵ Meyer: Papyrusfund S. 12.

⁶ Schürer III, S. 34 f.; Meyer: Papyrusfund S. 29.

⁷ Meyer: Papyrusfund S. 37.

⁸ Bousset S. 64; Schlatter: Geschichte S. 29.

Eduard Meyer weist darauf hin, wie in Dt. 17, 16 dem König geboten ist, „nicht viele Rosse zu halten und das Volk nicht wieder nach Ägypten zu führen, um sich viele Rosse zu verschaffen“. Er meint dazu: „Diese bisher so gut wie unverständliche Stelle wird jetzt völlig klar: die jüdischen Könige haben einen schwungvollen Soldatenhandel nach Ägypten betrieben und als Äquivalent dafür vom Pharao Rosse bezogen“.¹ Demnach dürften wir bereits im 7. vorchristlichen Jahrhundert mit einer jüdischen Diaspora in Ägypten rechnen, was auch wieder mit den schon genannten Worten Jeremias übereinstimmt.

Die Anfangsstadien der Ansiedlung von Juden in den verschiedenen Städten des Mittelmeerraumes sind im einzelnen nicht belegbar. Sicher ist, daß in den drei letzten vorchristlichen Jahrhunderten sozusagen in allen Städten von Babylon bis Italien eine jüdische Diaspora entstanden ist. Zahlreich sind die Zeugnisse der Schriftsteller wie Josephus, Philo, Aristaeas, Pseudo-Hekataeus, Strabo, Paulus u. a. über die jüdischen Kolonien in den Mittelmeerstädten. Auch aus Inschriften, Regierungserlassen und der polemischen Literatur gegen Juden ist ersichtlich, wie groß die Ausbreitung war.²

Die Ursachen dieser Auswanderung sind verschiedenartig. Da ist einmal die Zwangsdeportation, die außer von Assyriern und Babyloniern auch von den Römern durchgeführt wurde, indem sie Kriegsgefangene nach Rom überführten, die zum Teil später ihre Freiheit wieder erlangten.³ In der allgemeinen Tendenz der Völkermischung der Diadochenzeit ist die freiwillige Wanderung sicher von weit größerer Bedeutung. Die vielen Städtegründer benötigten neue Ansiedler. Der karge Boden Palästinas vermochte nicht alle Bewohner zu ernähren.⁴ Die vielen Kriege und Unruhen, in die Palästina seit dem 3. Jahrhundert verwickelt war, förderten ebenfalls die Auswanderung. Die sich stetig entwickelnden Handels- und Seefahrtsstädte am Mittelmeer boten dem Kaufmann wie dem Gewerbetreibenden gute Lebensbedingungen.⁵

Eine ganz besondere Stellung innerhalb der jüdischen Diaspora des hellenistischen Zeitalters nimmt die ägyptische ein. Von ihrem hohen Alter war weiter oben schon die Rede (s. o. S. 12f.). In ihrem Schoße entstand die älteste Bibelübersetzung, die Septuaginta. Im ägyptischen Judentum treffen sich die Geistesströmungen des assyrisch-chaldäisch-persischen Ostens mit denen des philosophischen Griechentums, der vorderasiatischen Mysterienkulte und der alt-

¹ Meyer: Papyrusfund S. 34; A. Causse: *Les dispersés d'Israel*, Paris 1929, S. 20.

² Zusammenstellung vieler Aktenstücke bei Schürer III, S. 9ff.; dazu auch Bousset, S. 67 und Schlatter: *Geschichte* S. 23ff.; Juster, J.: *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, I, S. 123ff.

³ Schürer III, S. 3.

⁴ Schlatter: *Geschichte* S. 30.

⁵ Schürer III, S. 2f.; Hölscher: *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Gießen 1922, S. 118 u. 169ff.; U. Wilcken: *Zum alexandrinischen Antisemitismus*, Leipzig 1909, S. 6ff.: Der Jude wußte sich oft eine politisch, wirtschaftlich und sozial privilegierte Stellung zu verschaffen. Juster, J.: *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 1914, I, S. 213ff.

ägyptischen Tradition und zwingen es zur Auseinandersetzung mit diesen.¹ In diesem geistigen Ringen handelt es sich nicht nur um die Erhaltung des „Glaubens der Väter“, sondern um die Erhaltung des Judentums schlechthin. In den so dramatischen Jahrhunderten nach dem Exil wäre dieses zweifellos von andern Völkern absorbiert worden wie mancher andere Volksstamm auch, wenn nicht aus dem weltgeschichtlichen Auftrag geistige und religiöse Kräfte erwachsen wären, die den Kampf um Erhaltung aufnahmen. Einige schriftliche Zeugnisse dieser Auseinandersetzung sind uns erhalten geblieben. Mit ihnen beschäftigt sich die vorliegende Arbeit.

Die Diaspora war dem jüdischen Mutterlande numerisch sicher überlegen, wenigstens im letzten vorchristlichen Jahrhundert.² Eduard Meyer schätzt die jüdische Kolonie in Elephantine auf 600–800 Seelen im Jahr 419.³ Gegen Ende des 1. vorchristlichen Jahrhunderts sind von den 7–8 Millionen Einwohnern Ägyptens etwa 1 Million Juden.⁴ Von den fünf Quartieren Alexandriens waren zwei jüdische Ghettos.⁵ Im Aristeasbrief finden wir die Behauptung, Ptolemaeus I. Lagi habe mehr als 100000 Juden nach Ägypten überführt. Von diesen seien 30000 bewaffnet und als Söldner in die Festungen Ägyptens gesteckt worden. Der Rest, zumeist Frauen und Kinder, sei den ägyptischen Soldaten als Sklaven überlassen worden. Ptolemaeus II. Philadelphos habe später allesamt losgekauft und ihnen die Freiheit geschenkt (Arbr. 12–27). Die Freilassung soll sich auf ausdrücklichen Wunsch des Königs auch auf solche, „die schon früher da waren oder später eingeführt wurden“, beziehen (Arbr. 26). Auch wenn diese Zahlen übertrieben sind, scheint man zur Zeit des Pseudo-Aristeas eben doch mit so hohen Ziffern von jüdischen Bewohnern in Ägypten gerechnet zu haben.

3. Die Beziehungen des Diasporajudentums zur Umwelt

In der ethnischen Struktur des Diasporajudentums ist im Verlaufe der Jahrhunderte zweifellos eine recht bedeutende Entwicklung zu konstatieren. Diese ist einerseits bedingt durch die sich wandelnden Lebensbedingungen im Gastlande und andererseits durch die Veränderungen im Mutterlande. Von der Religion der Söldnerkolonie in Jeb, die neben dem Gott Jahu auch seinen Genossinnen Aschima und °Anat opfert⁶, zur religiösen Populärphilosophie des Pseudo-

¹ G. Verbeke: *L'évolution de la doctrine du pneuma*, 1945, S. 334f.; 348ff. u. a.; C. Siegfried: *Philo* S. 5; Preisler: *Ntl. Zeitgeschichte*, 1937, S. 245ff.; R. Bultmann: *Urchristentum*, 1949, S. 179.

² Schlatter: *Geschichte* S. 23.

³ Meyer: *Papyrusfund* S. 37.

⁴ F. Stähelin: *Der Antisemitismus des Altertums*, Basel 1905, S. 33; Schürer III, S. 37, Anm. 52.

⁵ F. Stähelin: *Der Antisemitismus des Altertums*, Basel 1905, S. 33; Jackson and Lake: *Beginnings* I, S. 20f.

⁶ Meyer: *Papyrusfund* S. 57ff.; die Frage, ob es sich hier um Reste eigentlichen Polytheismus handelt, oder ob diese Namen auf Hypostasen Jahves hindeuten, ist noch nicht entschieden, vgl. Albright: *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, S. 370.

Aristeas oder der vergeistigten Religionsphilosophie Philos ist ein weiter Weg. Die Entwicklung ist natürlich nicht gradlinig vor sich gegangen. Naturhaft-primitive Elemente und Volksweisheit, intuitive Spekulation und rationalistische Philosophie, Kultgesetz und ethischer Pragmatismus flossen in der jüdischen Religiosität durch Jahrhunderte nebeneinander dahin.¹ Große Ereignisse und Erschütterungen im Mutterlande wie im Gastlande haben die Entwicklung in der einen oder anderen Richtung oft stark beeinflußt.

Die rechtliche Stellung der Juden in der Fremde war meist eine recht vorteilhafte. In den großen hellenistischen Städten wie Alexandria, Kyrene, Antiochia, Ephesus u. a. besaßen sie das Bürgerrecht mit politisch selbständigen Verbänden und eigener Jurisdiktion. In andern wieder waren sie Metöken, aber doch mit eigener Gerusia und Gemeindevertretung.² Ihre Kultusfreiheit war für den Bestand der jüdischen Gemeinden von größter Bedeutung. So konnte sich das Volk vor der Assimilation retten, indem es im Glauben der Väter bzw. dessen systematisiertem Legalismus den stärksten Rückhalt gegen die mächtigen, lockenden Geistesströmungen der Umwelt fand.

Die Schriften und Fragmente der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur, die uns erhalten geblieben sind, zeugen von dem harten Ringen um die Treue zur Thora einerseits, aber auch von existentiell bedingten Konzessionen gegenüber Andersgläubigen anderseits. Man wollte und mußte leben, und um leben zu können, war man in der Fremde auf die Umwelt angewiesen. Die psychologische Situation dieser Diasporajuden war zweifellos äußerst schwierig. Durch die deuteronomistische und priesterliche Reform der palästinensisch-jüdischen Religion waren Exklusivität, Dogmatismus und Zentralismus zum Siege gelangt.³ In der hellenistischen Tendenz einer allgemeinen Entnationalisierung der Religion, Vermischung mit fremdem Gut und Assimilation anderer Ideen scheint eine Zeitlang auch das palästinensische Judentum sich aufzulockern.⁴ Diese Entwicklung wird jedoch durch den Versuch des Antiochus Epiphanes, eine Zwangshellenisierung durchzuführen, jäh unterbrochen. Die Makkabäerkämpfe als Reaktion darauf und der daraus neu erwachende Nationalstolz züchten einen Haß und eine Verachtung

¹ J. Freudenthal: Die Fl. Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, Breslau 1869, S. 38 warnt sicher mit Recht davor, das hellenistische Judentum als eine geistige Einheit zu betrachten; vgl. auch H. A. Wolfson: Philo, 1947, I, S. 85 f.

² Schürer III, S. 105 ff. u. 121 ff.

³ Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg 1896, S. 179 ff.; E. Meyer: Die Entstehung des Judentums, Halle 1896, S. 227; Meyer: Papyrusfund S. 76 glaubt, daß auch die Juden in Elephantine von den autoritären Bestrebungen nicht verschont geblieben seien. Sie werden aber kaum so weit gegangen sein wie die Orthodoxen in der Heimat.

⁴ Bousset S. 53 ff.; Köberle: Sünde und Gnade im rel. Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905, S. 522; Preisker: Ntl. Zeitgeschichte, 1937, S. 225 f.; P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, 1. Aufl., Tübingen 1907, S. 13; Harnack, A. v.: Mission und Ausbreitung des Christentums, 41924, I, 5 ff.

allem Fremden gegenüber, die in vielen Schriften beredten Ausdruck finden.¹ Jerusalem und sein Kult müssen nach der Überzeugung der führenden Parteien Mittelpunkt sein und bleiben. Nur der Jude Palästinas befindet sich in der gottgewollten Lage.² Aus diesem Grunde werden andere Kultorte mit Vehemenz abgelehnt und womöglich der Vernichtung preisgegeben. Johannes Hyrkan I. zerstört im Jahre 128 v. Chr. den Tempel auf dem Garizim, weil dieser den Anspruch auf Legitimität erheben konnte und daher für Jerusalem besonders gefährlich war.³ Der von Onias IV. um 160 gegründete Tempel in Leontopolis wird zweifellos für die dortigen Juden eine Stärkung bedeutet haben.⁴ Die Strenzgläubigen in Palästina lehnten auch ihn als gesetzeswidrig ab.⁵

Hölscher meint, daß das Judentum in vorrömischer Zeit in seinem Umgang mit Heiden nicht ängstlich gewesen sei.⁶ Es ist wohl nicht anzuzweifeln, daß die Zerstörung des Tempels und die verschiedenen Verfolgungen der Römerzeit die isolationistische Stellung bedeutend förderten. Hingegen kann man in der hellenistischen Zeit kaum von einem freien, unbefangenen Verhältnis zwischen dem Judentum und seiner Umwelt sprechen, dies nicht einmal in der Diaspora. Unbefangenheit im Umgang, Anerkennung oder gar Wertschätzung gehörten zu den Wunschträumen des aufgeschlossenen Juden, die wohl hin und wieder, aber sicher nicht allzuoft in Erfüllung gingen.⁷ Die Erzählung des Aristeebriefes, wonach der ägyptische König und sein Hof sich in Ehrenbezeugungen für Jerusalem, den Tempel, seine Priester und Gelehrten nicht genug tun konnten, zeigt nur zu deutlich das Bild einer unerwiderten Liebe. Konnte das anders sein? Mußte nicht die aus der Observanz des Gesetzes resultierende Intoleranz mit der nivellierenden Religionsmischung zwangsläufig in Konflikt geraten? Antisemitische Zeugnisse aus hellenistischer Zeit zeigen uns, wie dieser Gegensatz latent immer da war und von Zeit zu Zeit in lodernden Haß ausschlug.⁸ Die bildlose Gottesverehrung und Ablehnung der Verehrung anderer Gottheiten tragen den

¹ Psalm 79; Jes. 33 u. 34; Esther; II. und III. Makk.; vgl. auch Bousset S. 1 und P. Volz: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen ZA, 2. Aufl.: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1934, S. 357f.; U. Wilcken: Zum alexandrinischen Antisemitismus, Leipzig 1909, S. 5: Der Titel *ἀνόμοιοι* der Juden für Andersgläubige und umgekehrt war üblich, vgl. II. Makk. 7, 34; 8, 32 u. a.; im Talmud wird Israel gerne als Weizenfrucht, die Heidenwelt als Spreu und Stroh bezeichnet, s. Weber: Jüdische Theologie S. 70.

² Schlatter: Geschichte S. 23; Meyer: Die Entstehung des Judentums, Halle 1896, S. 227; III. Sib. 785; V. Sib. 420ff. u. a.

³ Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen 1922, S. 169f. und 172 u. Anm. 11 u. 14.

⁴ Schürer III, S. 42.

⁵ Schürer III, S. 144ff.

⁶ Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922, S. 179 Anm. 2.

⁷ Schlatter: Geschichte S. 39: Ein großer Teil des jüdischen Volkes will Freundschaft der Griechen und nicht bloß Duldung.

⁸ Texte bei M. Dibelius: An die Thessalonicher, 3. Aufl., Tübingen 1937, S. 34ff.

Juden den Vorwurf der Gottlosigkeit ein.¹ Gegen den Vorwurf des Menschenhasses wehrt sich u. A. auch Josephus.² Die wildesten Gerüchte über das Judentum kursierten unter den Heiden. Der ägyptische Priester Manetho (Mitte 3. vorchr. Jahrhundert) weiß zu berichten, daß das Volk der Juden seinen Ursprung in einer Schar vertriebener Aussätziger habe. Mnaseas von Patara und ähnlich Apion aus Alexandria erzählen, die Juden hätten einen goldenen Eselskopf im Tempel in Jerusalem, dem sie göttliche Anbetung darbringen.³ Der Redner Apollonius Molon von Rhodos (1. Hälfte 1. Jahrhundert v. Chr.) behauptet, die Juden seien das untüchtigste Volk aller Barbaren. Tacitus nennt sie eine „taeterrima gens“ (Hist. 5, 8) und sein Urteil über jüdische Sitten ist nicht minder negativ: „Judeorum mos absurdus sordidusque“ (Hist. 5, 5). Auch der Ritualmord wird ihnen untergeschoben.⁴ Solche Urteile und Gerüchte waren auch unter Gebildeten weit verbreitet und sehr schwer zu bekämpfen.⁵ Die Schriften und Fragmente, über die sich vorliegende Untersuchung erstreckt, haben fast durchwegs sowohl apologetischen wie missionarischen Charakter, galt es doch offenbar zuerst Vorurteile abzubauen, bevor man an eine Werbung denken konnte.

Die Art und Weise der Apologie und Mission war oft alles andere als klug und geschickt. Ja, wenn wir die wissenschaftliche Literatur der letzten Jahrhunderte durchgehen, finden wir harte und abschätzige Urteile über diese jüdischen Apologeten und Missionare mehr als genug. Dabei werden oft Maßstäbe angelegt, die nicht angelegt werden dürfen. Man vergißt die schwierige innere Lage des Judentums, in welcher diese Schriften entstanden sind.

Wenn wir nun im einzelnen fragen, welcher Art die Zeugnisse über das Verhältnis der Diasporajuden zu ihrer Umwelt sind, so werden wir eine große Mannigfaltigkeit derselben finden: Von freundschaftlicher Dankbarkeit und Ehrerbietung und Liebe einem heidnischen König gegenüber (Arbr. 26, 41f., 44 u. a.) bis zur Verkündigung des Unterganges aller Heiden (III. Sib. 326ff.; s. u. S. 113ff. u. 119). In der alten Militärkolonie von Jeb mußte der Jude unter Umständen vor Gericht einen Eid bei einer heidnischen Gottheit beschwören. Er tat dies offenbar in Anpassung an die Gegebenheiten ohne theologische Skrupel.⁶ Trotz aller Reformen finden wir auch im hellenistischen Zeitalter Überreste ähnlicher Tole-

¹ U. Wilcken: Zum alexandrinischen Antisemitismus, Leipzig 1909, S. 5; Stähelin: Der Antisemitismus des Altertums, Basel 1905, S. 9; Meyer: Die Entstehung des Judentums, Halle 1896, S. 222; Bertholet: Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, Freiburg 1896, S. 292; s. o. Anm. 1, S. 17, I. Heinemann: Art. Antisemitismus in PWRE, Suppl. V, Sp. 32.

² Schlatter: Theologie S. 29.

³ Stähelin: Der Antisemitismus des Altertums, 1905, S. 25ff.; I. Heinemann in Art. Antisemitismus in PWRE, Suppl. V, Sp. 20.

⁴ Stähelin: Der Antisemitismus des Altertums, 1905, S. 29.

⁵ Bousset S. 74ff. Vgl. auch zu diesem Thema allgemein: Art. Antisemitismus von I. Heinemann in PWRE, Suppl. V, Sp. 3ff.; Pfeiffer: History S. 191ff.; F. M. Derwacter: Preparing the Way for Paul S. 65ff.

⁶ Meyer: Papyrusfund S. 39f.

ranz: Pseudo-Aristeas meint, daß Zeus und Dis nur andere Namen seien für denselben Schöpfergott, welchen auch der Jude verehrt (Arbr. 16). Den ägyptischen Priestern gesteht er große Einsicht zu (Arbr. 140; s. u. S. 100). Artapanos vermeidet jede Polemik gegen die ägyptischen Tierkulte. Er führt sie sogar auf Mose zurück und löst den Gewissenskonflikt so, daß er sagt, diese Tiere seien sehr nützlich gewesen und daher von Mose als (τῷ θεῷ) „ἱερά“ (Gott) „heilig“ (Gott) „geweiht“ erklärt worden (Art. III, 49; 64; s. u. S. 46). Derselbe Artapanos rühmt wiederholt die guten Beziehungen der Väter zu den ägyptischen Priestern (II, 17; III, 24f.). Er geht sogar so weit, Mose mit dem Gesetzgeber und Schreiber des Neungötterkreises zu identifizieren (Art. III, 30ff.; s. u. S. 43) und ihm durch ägyptische Priester gottgleiche (ἰσόθεος) Ehre entgehenbringen zu lassen.

Die freundschaftlichen Beziehungen Salomos zu andern Herrschern sind oft Gegenstand der Betrachtungen hellenistischer Juden. Eupolemos berichtet, wie die Könige Suron (Hiram) von Tyrus, Sidon und Phönikien und Uaphres von Ägypten Salomo in Freundschaft behilflich waren, den Tempel zu bauen. Er weiß auch von einem Briefwechsel und von glänzenden Geschenken des Ägypterkönigs zu erzählen. Salomo habe den heidnischen Arbeitern Opfertiere beschaffen lassen. Dem König Suron soll er eine Goldsäule für den Zeustempel in Tyrus übersandt haben (s. u. S. 42f.).

Im Aristeasbrief (28 ff.) wird erzählt, wie die beiden Hofbeamten des Pharaos, Andreas und Aristeas, regstes Interesse für den Tempelkult in Jerusalem zeigten und sich vom Hohepriester über den tiefen Sinn der Kulthandlung belehren ließen. Auch der heidnische König kann dem „höchsten Gott“ ein Dankopfer für die Erhaltung seines Reiches „in Frieden und größtem Ansehen“ darbringen (37). Natürlich ist mit dem „höchsten Gott“ Jahve gemeint. Der ägyptische König nennt das Gesetz „λόγια θεοῦ“ und erweist ihm Reverenz wie Gott selber (Arbr. 177; 179). Der Hohepriester bringt stellvertretend ein Opfer für den König und seine Familie dar (Arbr. 45).

Die Version der Josephsgeschichte, wie Artapanos sie bietet, erzählt, daß Joseph gleich nach der Ankunft in Ägypten zum Verwalter befördert worden sei und als solcher eine gründliche Agrarreform durchgeführt habe (Art. II, 10 ff.). Abraham war Lehrer des Ägypterkönigs in Astrologie, so berichtet der gleiche Schriftsteller (I, 6f.). Von Mose weiß er zu erzählen, daß er die Ägypter Schiff- und Maschinenbau, Philosophie und Waffenhandwerk gelehrt habe (III, 15 ff.). Artapanos zeigt in seinen Ausführungen implicite eine eigentliche Verachtung für die Ägypter, die nach seiner Auffassung nur von den Brosamen vom Tische Israels leben. Er kann aber seiner wahren Stimmung nur dort Ausdruck verleihen, wo der Leser sicher mit ihm einig geht. Daher erzählt er, wie Mose alle seine Werke in den Dienst des Memphitenkönigs Chenephres gestellt habe. Dieser nun hat aus Neid über den Erfolg und das Ansehen des Mose einen hinterlistigen Mordanschlag auf sein Leben eingefädelt. Mose kommt ihm zuvor und ersticht den Meuchelmörder. Das ist die Ursache der Flucht nach Midian (Art. III, 33 ff.). Damit ist der Ägyptermord des Mose nach der Meinung des Artapanos gerechtfertigt.

Diese Geschichte zeigt uns eine nicht zu verkennende Tendenz, die durch fast alle hellenistisch-jüdischen Schriften hindurchgeht: Wenn die Beziehungen zwischen Juden und Heiden nicht in Ordnung sind, dann liegt die Schuld eindeutig bei den letzteren. Diese wollen nicht anerkennen, daß alle Kultur der Griechen und Ägypter schließlich auf die israelitischen Väter zurückgehe; Pythagoras, Plato, Sokrates und Orpheus haben ihre natürliche Theologie von Mose übernommen (Aristobul I, 23 ff.; s. u. S. 102 ff.; Art. s. u. S. 42 ff.). Auch die sittliche Überlegenheit werde von den Heiden nicht anerkannt, obwohl das Volk der Juden „*λαὸς δίκαιος*“ (Sib. V, 154) oder „*ἄγιοι πιστοὶ καὶ λαὸς ἀληθής*“ (Sib. V, 161) von Gott als „*καθολικός*“ für andere Völker auserwählt ist.¹ Das dritte Buch der Sibyllinen sieht auch darin eine sittliche Überlegenheit, daß die Juden keine Zeichendeuterei, Wahrsagerei, Astrologie, Zauberei und Mysterienkulte kennen (Sib. III, 221 ff.). Damit stellt es sich aber in Gegensatz zu Artapanus und Sapiaientia, welche Astrologie, Astronomie und Geisterbeherrschung als einen Teil der Erkenntnis betrachten (Art. I, 5 ff.; Sap. Sal. 7, 17 ff.).² Die Überzeugung sittlicher Überlegenheit der Juden ist im Aristeasbrief deutlich ausgesprochen, wo von den Speisevorschriften die Rede ist. Der Jude darf nur „reine Vögel“ essen, was als Symbol für die „gewaltlose Gerechtigkeit der Frommen“ zu werten ist (Arbr. 145 ff.).³ Alle Speisegesetze haben nach Pseudo-Aristeas nur den Sinn, vor Befleckung und Vermischung mit Ungerechten zu bewahren (Arbr. 128 ff.; s. u. S. 97 ff.).

Es ist in verschiedenen Schriften deutlich zu spüren, wie sehr es den Verfassern ein Anliegen ist, ihre Kult- oder Zeremonialgesetze den Heiden verständlich zu machen. Der sonst so trockene und sachliche Demetrius bemüht sich redlich, die Geschichte des Kampfes am Jabbok so zu erzählen, daß man begreifen soll, weshalb der Jude den Nervus ischiadicus nicht ißt (s. u. S. 31). Von den Erklärungsversuchen des Aristeasbriefes war schon die Rede. Aristobul holt Beweismaterial aus der stoischen Psychologie und pythagoräischen Philosophie, um das Sabbatgebot zu stützen und seine Bedeutung auch Heiden verständlich zu machen (Aristobul II). Hingegen vermeidet der Tragiker Ezechiel, von jenen Passahvorschriften zu sprechen, die für Heiden anstößig hätten sein können (s. u. S. 64 f.).

Als Folge der oben genannten polemischen Tendenz der Anklage gegenüber allem Nichtjüdischen sind die vielen Gerichtsdrohungen anzusehen. Diese werden besonders in Zeiten der Verfolgung und Not entstanden oder neu belebt worden sein. Da wäre vor allem an die Zeit der Makkabäerkämpfe, der Aufhebung

¹ Vgl. auch Sib. III, 171; 185 ff.; 203 f. u. a.; Köberle: Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel, 1905, S. 427; St. Lange: The Wisdom of Solomon and Plato, in JBL 1935, S. 302; auch der gebildete Philo ist überzeugt, daß die Weisheit der griechischen Philosophen und Dichter implizit oder explizit schon im Pentateuch da sei; vgl. Wolfson: Philo 1947, I, 142.

² Vgl. dazu auch Schlatter: Geschichte S. 35.

³ Ähnlich erklärt Philo die Bedeutung der fehllosen Opfertiere, vgl. Bultmann: Urchristentum S 105 und J. Heinemann: Philons griech. und jüd. Bildung, 1932, S. 71.

des Dispenses vom Kaiserkult durch Gaius und an die Römerherrschaft in Palästina zu denken. In solcher Bedrängung mögen wohl Ansichten wie die entstanden sein, daß es wertlos sei, einzelne Völker mit Namen zu nennen, da alle insgesamt dem Gericht verfallen seien als „*δειλοί βροτοί*“ mit Ausnahme des „*γένος δικαιοσύνης ἀνθρώπων*“ (Sib. III, 219; III, 662; V, 103 u. a.). Wenn der Grad der menschlichen Verderbtheit derart ist, daß sogar die Frommen verfolgt werden, dann kommt die Vernichtung in einem großen Brande (Sib. IV, 152 ff.), das Gericht über alle irdischen Könige „*θρόνοι*“ (Sib. V, 108 ff.). Die Sapiaientia glaubt, daß dann die Gerechten im Gericht und in der Ewigkeit Richter der Gottlosen sein werden (Sap. Sal. 3, 8a; 4, 16). Die Kinder Israels als „*ἱοὶ θεοῦ*“ dürfen sogar noch im Gericht auf Erbarmen hoffen (Sap. Sal. 12, 21). Gott straft die Hybris der schlechten Menschen (Ez. 148). An vielen Beispielen der Geschichte wird dem Leser vor Augen geführt, wie sinnlos das Verhalten der Gottlosen ist (Ez. 193 ff.; Sap. Sal. 11–19 u. a.; s. u. S. 59 ff u. 76 f.). Das Schicksal der beiden Judenfeinde Isidoros und Lampon, die für ihren Antisemitismus von Kaiser Claudius zum Tod verurteilt wurden, wird mit ähnlichen Fällen dieser einfachen Vergeltungsethik neuen Impuls verschafft haben.¹

4. *Der Missionsgedanke in der hellenistisch-jüdischen Literatur*

Köberle führt in seinem Buche „Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel“ auf Seite 523 aus, daß die urtümliche Kraft des Diasporajudentums auf dem gleichen Fundament ruhe wie die des palästinensischen: auf dem Erwählungsbewußtsein. Dies stimmt sicherlich. Wir werden später auf die vielen Belege stoßen, die diese These erhärten (s. u. S. 137 ff.). Der potentielle Missionsgedanke ist im Alten Testament da, lange bevor man an eine Bekehrung von Heiden dachte. Der Anspruch, daß Gott, Jahve, der Herr der Welt sei, enthält implizit auch den Auftrag zum Wirken auf das Ziel hin, daß der Herr in Wirklichkeit überall als solcher anerkannt und verehrt werde. „Euch allein habe ich erwählt vor allen Geschlechtern“, heißt es in Amos 3, 2. Und dennoch ist sein Gott nicht nur der Gott Israels, sondern „der Gott aller Welt, der Herr der Heerscharen“ (5, 27; 6, 14; 9, 5 u. a.), der sich im Gericht den Heidenvölkern wie auch Israel offenbart. Ebenso deutlich universalistische Züge tragen die Bücher Ruth und Jona. In Jeremia 32, 20 heißt es: „Der Herr wirkt Zeichen und Wunder in Ägypten, Israel und überall“. Ganz besonders ist ja auch Deuteroseia der Prophet des Herrn aller Völker: „Denn so spricht der Herr, der die Himmel geschaffen, er, der alleinige Gott, der die Erde gebildet und der sie gemacht, der sie befestigt hat . . .“ (Jes. 45, 18; ähnlich 41, 4; 42, 24; 47, 5 f. u. a.; Sach. 2, 11 f.)²

¹ Stähelin: Der Antisemitismus des Altertums, 1905, S. 45; vgl. II. Makk. 3, 34; 4, 38; 9, 5 u. a.

² Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 94 ff. u. 114 ff.; Koehler: Theologie des Alten Testaments, 1936, S. 21; vgl. auch M. Werner: Die Entstehung des christl. Dogmas, 1941, S. 6 f.

Trotz dieser eindeutig universalistischen Ideen setzt sich der eigentliche Missionsgedanke nur zögernd durch. Eine erste Stufe der Mission ist wohl die Aufnahme des Ger in die Verehrung Jahves durch die israelitische Gemeinde. Das Deuteronomium rechnet bereits mit dieser Stufe. Seine Gebote berücksichtigen die Gerim als solche, die Jahve verehren (Dt. 16, 10ff.; 14, 28f.; 24, 19 u. a.).¹ Der Ger des Deuteronomiums ist nach Bertholet noch nicht der Proselyt des hellenistischen Zeitalters; aber die Entwicklung geht nach dieser Richtung hin.²

Die Reformen Esras und Nehemias sind vorerst durchaus fremdenfeindlich. Esra gebietet seinen Volksgenossen: „Scheidet euch von den Völkern im Lande und von den fremden Frauen“ (Esra 10, 11). Aber das Judentum konnte hierin nicht lange gegen den Strom schwimmen. Im Hellenismus werden die Grenzen der Polis und der Nation überschritten. Andere Organisationen treten an ihre Stelle. Es bilden sich ökumenische Verbände, darunter auch religiöse Kultgemeinschaften. Das Wanderpredigertum nimmt einen ungeheuren Aufschwung. Die Diatribe-Prediger wecken das Interesse der Masse für sittliche und philosophische Fragen. Dabei geht die Philosophie zwangsläufig mehr in die Breite als in die Tiefe.³ Von diesem internationalen, hellenistischen Missionseifer konnte sich auch das Judentum auf die Dauer unmöglich absondern. Bertholet hat gezeigt, wie die Idee der Mission in die orthodoxen Kreise eingedrungen war, so daß Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten den Vorwurf falschen Missionseifers machen konnte (Mt. 23, 15).⁴ Die Gerim werden in hellenistischer Zeit mehr und mehr zu eigentlichen Proselyten, *προσήλυτοι*, *φοβούμενοι* und *σεβόμενοι*, die sich mit oder ohne Beschneidung dem Judentum anschließen.⁵

¹ Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 100.

² Bertholet: do. S. 103.

³ P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, 1. Aufl. 1907, S. 13f. u. 43; Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 91ff.

⁴ Bertholet: do. S. 251f.; Jackson and Lake: Beginnings I, 164f.: vgl. auch: Klausner: Von Jesus zu Paulus, 1950, S. 50.

⁵ Schürer III, S. 172ff. ist der Meinung, daß man mit *φοβούμενοι* und *σεβόμενοι* den „Anhang“ gottesfürchtiger Heiden bezeichnete. Die durch Beschneidung und Gesetz in die Gemeinde aufgenommenen seien die *προσήλυτοι*; ähnlich Preisker: Neutestamentl. Zeitgeschichte S. 291 und Pfeiffer: History S. 194f.; Klausner: Von Jesus zu Paulus, 1950, S. 46 ff. u. S. 442 f. führt aus, daß Proselyten die genannt wurden, welche entweder Beschneidung oder Tauchbad (für Frauen) auf sich genommen hätten; Derwacter: Preparing the Way for Paul, 1930, S. 25—40 hält auch an dieser Grundregel fest. Er gibt aber zu, daß oft auch für die eigentlichen Juden der Ausdruck „Gottesfürchtige“ gebraucht worden sei. Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 176ff. und 295ff. glaubt, daß alle diese Bezeichnungen promiscue gebraucht worden seien.

Letzteres scheint mir richtiger. Die Selbstbezeichnung der strengen Juden ist oft *σεβόμενοι τὸν θεόν* (III. Makk. 3, 4 und Arbr. 139). Man hätte diese Selbstbenennung sicher vermieden, wenn sie terminus technicus für die „Zugewandten“ gewesen wäre.

Josephus kennt beide Arten von Proselyten, aber er unterscheidet sie ebenfalls nicht mit einem bestimmten terminus, vgl. Schlatter: Theol. S. 92f.

Zweifelloos hat die Diaspora an dieser Entwicklung ein nicht zu unterschätzen-des Verdienst. Dort konnte man sich offenbar auf eine uralte Tradition stützen. In einem Papyrus von Elephantine wird der Ehevertrag einer Jüdin mit einem ägyptischen Mann überliefert. Von da ab figuriert der Mann in den Papyri mit einem jüdischen Namen, d. h. er ist offenbar zum Judentum übergetreten oder hat sich diesem angeschlossen. Über die Form und Art der Zugehörigkeit zu seinem neuen Glauben wird allerdings nichts ausgesagt.¹

Es sollen nun in Kürze die mutmaßlichen Hauptursachen des jüdischen Missionserfolges im hellenistischen Zeitalter dargestellt werden:

1. Wir haben weiter oben kurz über die oft scharfen, antisemitischen Angriffe gesprochen (s. o. S. 15 ff.), denen das Judentum ausgesetzt war. Bezeichnenderweise scheinen diese genau das Gegenteil bewirkt zu haben von dem, was sie bezweckten: eine Ausbreitung und Stärkung des jüdischen Glaubens statt dessen Schwächung und Vernichtung.² Das Märtyrertum ist auch hier, wie später im Christentum, der kräftigste Same des Wachstums gewesen. Der Hellenismus mit seiner Tendenz zum Heroenkult war ein außerordentlich günstiger Boden für die Übertragung auf das Heldentum, welches im Unterliegen und Leiden siegt.³

2. Zweifelloos setzt jedes religiöse Märtyrertum ein gutes Maß sittlicher Kraft voraus. Daß das hellenistische Judentum solche besaß, ist wohl unbestritten. Auch das ist einer der Gründe, weshalb sich in dieser Zeit eine große Zahl von Heiden dem Judentum anschloß oder mindestens große Sympathien und reges Interesse zeigte.⁴ Daß der Jude sich sittlich überlegen fühlte, zeigen uns die scharfen Gegenüberstellungen heidnischer Laster und jüdischer Reinheit (Arbr. 140f.; 277 u. a.; Sib. III, 218f.; 573 ff.; IV, 25 ff.; V, 248 ff.; Sap. Sal. 15, 1 ff.; 18, 9 ff.).

3. Ein dritter gewichtiger Grund für den Missionserfolg ist die Geistesströmung jener Zeit auf den Monotheismus hin. Die alten Stadt- und Staatskulte waren vielfach zur bloßen Formsache geworden.⁵ Unpersönliche Mächte, wie die *τίχη*, *δίκη*, *εἰσαγωγή* und *ἀνάγκη* gewinnen mehr und mehr an Bedeutung.⁶ Monotheistische Tendenzen konzentrieren sich auf eine der bekannten Gottheiten: auf Zeus, Asklepios, Isis usw.⁷ Alte Mythen werden rationalisiert und allegorisiert.⁸ Die Zeit ist reif für den Ernst des absoluten Monotheismus. Wenn

¹ Meyer: Papyrusfund S. 29f.

² Bousset S. 189.

³ Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, 1. Aufl. 1907, S. 72f.

⁴ Schürer III, S. 165 ff.

⁵ Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur ¹, 1907, S. 59.

⁶ Wendland: do. S. 60; vgl. Bultmann: Urchristentum, 1949, S. 165; A. J. Festugière: L'idéal religieux des Grecs, 1932, S. 66f. u. 101 ff.

Auch bei Josephus zeichnet sich diese Tendenz deutlich ab, vgl. Schlatter: Theol. S. 40f.

⁷ Weinle: Biblische Theologie des Neuen Testaments 4, 1928, S. 16f.

⁸ Wendland: Die hellenist.-röm. Kultur ¹, 1907, S. 67; L. Heinemann: Altjüd. Allegoristik, 1935, S. 11f.

auch der Glaube an den einen Gott der Juden verschieden ist von der philosophisch-monotheistischen Tendenz des Hellenismus, so besteht eben doch eine gemeinsame Ebene, um ins Gespräch zu kommen.¹

4. Die Bereitschaft der Mittelmeerländer, Geistesgut aus dem Osten aufzunehmen, war im Hellenismus sehr groß. Es ist ja eine bekannte Tatsache, daß eine ganze Reihe orientalischer Kulte, wie der des Sabazius, der Mater Kybele, der Isis, des Mithras u. a. bis nach Westeuropa vordrangen und offenbar überall Anhänger fanden.² In all diesen Religionen herrschte unverkennbar die Tendenz nach einem – wenigstens relativen – Monotheismus vor. Zudem ist sozusagen bei allen eine in der Transzendenz verankerte Ethik ausgebildet, deren Hauptanliegen die Sündlosigkeit des Gläubigen ist. Auch das Judentum zog nun seine Vorteile aus dieser Orient-Freundlichkeit. Und es hatte auch etwas, um dem religiösen Bedürfnis der Zeit begegnen zu können: Einen sauberen Monotheismus und eine religiös begründete, hochstehende Ethik.³

5. Es war aber nicht das legalistische, palästinensische Judentum mit seiner stetig wachsenden Kasuistik, welches in erster Linie Träger des Missionsgedankens war. Diese Aufgabe oblag ursprünglich der Diaspora. In dieser und durch diese haben sich im Laufe der letzten drei vorchristlichen Jahrhunderte Entwicklungen vollzogen, die nicht nur für die Ausbreitung des Judentums, sondern auch für die Anfänge der christlichen Mission von großer Bedeutung waren. Der Diasporajude war genötigt, im Umgang mit Heiden sich auf die wesentlichen Anliegen seines Glaubens zu besinnen und sie in den Mittelpunkt der Diskussion zu stellen. Wir werden später auf diese Hauptanliegen noch zu sprechen kommen (s. u. S. 124 ff.).

Wenn auch Jerusalem und sein Tempelkult im frommen Denken des Juden in der Fremde eine wichtige Rolle spielt (vgl. Arbr. 84 ff.; 121 ff.; Philo d. Ä.; s. u. S. 33 ff.), so mußte in der Praxis doch die Ablösung von ihm erfolgen. Diese ist denn auch erfolgt: Die Tempelreligion wird zur Zeremonialreligion⁴, der Opferkult zum synagogalen Gottesdienst.⁵ Wohl der bedeutungsvollste Schritt in dieser Entwicklung ist die Übersetzung der Septuaginta. Wendland hat zweifellos recht, wenn er glaubt, daß die griechische Thora aus einer Not heraus geschaffen wurde und nicht etwa ursprünglich zu Missionszwecken⁶. Man mußte doch das Gesetz in einer Sprache lesen und erklären können, die auch der dritten oder

¹ Köberle: Sünde und Gnade im rel. Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905, S. 427; Schürer III, S. 155.

² Schürer III, S. 157 ff.; Cumont, F.: Les Religions orientales dans le paganisme Romain ⁴ 1929, S. 19; Harnack, A. v.: Mission und Ausbreitung des Christentums ⁴ 1924, I, S. 14; K. Stürmer: Judentum, Griechentum und Gnosis, ThLZ 1948, S. 581 ff.

³ Bousset S. 78; Schürer III, S. 162.

⁴ Köberle: Sünde und Gnade im rel. Leben des Volkes Israel bis auf Christum, 1905, S. 527.

⁵ Hölscher: Geschichte der israelitischen u. jüd. Religion, 1922, S. 178, Anm. 13: Die erste Erwähnung einer Synagoge findet sich auf einer Inschrift in Ägypten aus der Zeit Ptolemaeus' III.

⁶ Wendland: Hellenist.-röm. Kultur . . . ¹, 1907, S. 109 f.

vierten Generation im fremden Lande verständlich war. Klearchos, der Schüler Aristoteles', berichtet von einem kleinasiatischen Juden, der „*Ἑλληνικὸς ἦν, οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ*“, und Pseudo-Hekataüs spricht mit einem ägyptischen Priester griechisch.¹ Die Übersetzung der LXX bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Anerkennung einer fremden Kultur, die man irgendwie mit der eigenen Religion und Kultur verschmelzen möchte. Der LXX-Text war offenbar von der Diasporajudenschaft als authentisch anerkannt worden, sonst hätte Pseudo-Aristeas die Geschichte von der Genehmigung durch die Gemeinde nicht bringen können (Arbr. 301 ff., s. u. S. 92 f.). Von den Kirchenvätern wird bezeugt, daß die LXX in den Gottesdiensten gebraucht wurde.² Das ursprünglich zum eigenen gottesdienstlichen Gebrauch geschaffene heilige Buch ist aber bald zum wichtigen Missionsmittel geworden. Die Möglichkeit der individuellen Laienfrömmigkeit ist damit gegeben. Die Schriften und Fragmente, über die sich vorliegende Arbeit erstreckt, beschäftigen sich fast ausnahmslos mit der Interpretation der Thora oder der durch diese geforderten Lebenshaltung.³ In der Art dieser Interpretation oder in der Stellung zum biblischen Text oder zu einzelnen ethischen Normen finden wir eine ganz eigenartige Vielfalt. Aristéas erzählt schlicht und einfach etwas über das Schicksal Hiobs. Er scheut sich nicht, eine Seelenregung Gottes in sehr anthropomorpher Art zu erzählen, nämlich, Gott habe die *εὐψυχία* des Hiob bewundert und ihn daher von Krankheit befreit (s. u. S. 68 ff.). Der Chronograph Demetrios erzählt im Chronistenstil viele belanglose Details aus dem Leben Jakobs und seiner Familie und hält sich möglichst genau an den Bibeltext (s. u. S. 27 ff.). Artapanos ist sein Gegenstück: Er schmückt seine Geschichten aus, daß man Mühe hat, in seinen Helden die Männer des Alten Testamentes wiederzuerkennen (s. u. S. 42 ff.). Die Sibyllinen malen Gerichtsvorgänge und Weltende in den grellsten Farben (s. u. S. 113 ff.), während der Aristéasbrief den eudaimonistisch-pragmatischen Grundsatz „Tue recht, dann ergeht es dir wohl“ in das Zentrum seiner langen popular-philosophischen und theologischen Abhandlungen stellt (s. u. S. 99 ff.).

Köberle ist der Ansicht, ein besonderer Typus hellenistisch-jüdischer Frömmigkeit lasse sich nicht belegen, da der national-jüdische Charakter überall vorhanden sei.⁴ Auch Bousset hält an der innern Einheit des palästinensisch-pharisäischen, babylonischen und Diaspora-Judentums fest.⁵ Dazu ist zu sagen, daß in der Frömmigkeit des letzteren immerhin einige neue Züge hervortreten, welche bedingt sind durch die apologetische und missionarische Situation. Man müßte auf Philo hinweisen, der zweifellos der markanteste Repräsentant des jüdischen Helle-

¹ Reinach: Textes S. 12 und 229.

² Schürer III, S. 141; Bousset S. 150.

³ Stein, E.: Alttest. Bibelkritik, 1935, S. 39: „Das hellenistische Alexandrien könnte man mit Recht als die Wiege der ältesten Bibelkritik ansehen“.

⁴ Köberle: Sünde und Gnade im rel. Leben des Volkes Israel bis auf Christum, 1905, S. 521 ff.

⁵ Bousset S. 52.

nismus ist.¹ Er steht aber nicht allein da. Wir finden in andern Schriften dieselben Tendenzen wie bei Philo, wenn auch nicht immer in so ausgeprägter Form. So versucht beispielsweise der Aristeasbrief die Vorschriften der Thora allegorisch zu erklären (Arbr. 143 ff.; 161 ff.; s. u. S. 97 ff.). Man vermeidet Anthropomorphismen in den Gottesaussagen: Die Stimme Gottes spricht im Drama des Ezechiel (s. u. S. 58), weil man Gott nicht sehen, sondern nur hören kann. Das Stehen Gottes bedeutet seine Statik, das Sprechen Gottes seine Dynamik (Aristobul s. u. S. 104 ff.).² Die Gottesoffenbarungen werden durch Mittelwesen besorgt, durch Engel (Dem. I, 42 f.; Eup. II, 20 ff.), durch Hypostasen wie *δόξα* (Sib. V, 426 f.), *σοφία* (Sap. Sal. 9, 6; 9, 18 f.; 7, 7 u. a.), *κῦδος* (Sib. IV, 30), *κλέος* (Sib. V, 428), *πρόσωπον* (Sib. III, 549; 557; 679), *δύναμις* (Arist. III), s. u. S. 130 ff.

Die Benutzung der *ἀπορίαί καὶ λύσεις* durch Demetrios, der Dramaform durch Ezechiel und der Sibyllenorakel zu Missionszwecken sind ebenfalls recht bedeutsame neue Züge im Judentum. Die literarische Werbung versucht offenbar Brücken zum hellenistischen Menschen zu bauen.

Das ist in Kürze eine Übersicht über die äußere und innere Lage des Diasporajudentums. Damit wenden wir uns nun der Einzeluntersuchung der schriftlichen Berichte zu, die uns leider nur in kleiner Zahl und oft fragmentartig überliefert sind.

¹ Schürer III, S. 503: „Man würde irren, wenn man ihn (Philo) für eine isolierte Erscheinung in der Geschichte seines Volkes und seiner Zeit hielte. Er ist nur der klassische Repräsentant einer durch Jahrhunderte hindurchgehenden, mit dem Wesen des hellenistischen Judentums notwendig gegebenen Strömung“. Philo beruft sich für seine allegorische Exegese auf Vorgänger, vgl. Siegfried: Philo S. 26 f. u. 160 ff. Philo wendet sich in seiner exegetischen Arbeit gegen verschiedene Fronten: 1. gegen die gläubigen Juden, denen es um das richtige Verständnis der Schrift zu tun ist, 2. gegen abtrünnige Juden, die ihren Abfall durch Bibelkritik rechtfertigen wollen, 3. gegen den Spott der Hellenisten; vgl. E. Stein: Alttest. Bibelkritik, 1935, S. 40 ff.

² Vgl. E. Stein: Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur, 1935, S. 39 f. Die Diskussion um die Anthropomorphismen geht auch in der Frühkirche weiter, vgl. E. Schweizer: Diodor v. Tarsus als Exeget in ZNW 40, S. 66 f., Anm. 286; Art. Allegorese in RAC I, 281 ff.

II. Teil

SCHRIFTEN UND FRAGMENTE HELLENISTISCH-JÜDISCHER MISSIONSLITERATUR

1. *Demetrios*¹

Vier Fragmente geschichtlichen Inhalts werden einem Geschichtsschreiber namens Demetrios zugeschrieben. Nach Clemens Alexandrinus soll der Titel des Werkes gelaute haben: *περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων*.² Da die ersten Fragmente jedoch nur über die Zeit bis und mit Mose handeln, vermutet man, daß diese Bezeichnung von Clemens Alexandrinus willkürlich an die Spitze seines Zitates, das uns als viertes Fragment erhalten ist, gestellt worden sei.³ Man kann hier aber wohl Schürer beipflichten, der ausführt, daß z. B. Mose auch von andern Schriftstellern, wie Justus von Tiberias und Philo von Alexandria, als *βασιλεὺς* bezeichnet wird.⁴ Zudem besteht ja die Möglichkeit, daß Demetrios ein größeres Werk über die Könige Israels geschrieben hatte, von welchem uns nur wenige Überreste erhalten sind.

Diese Fragmente verdanken wir der Sammlerarbeit des Alexander Polyhistor. Aus seinem Werk hat Eusebius von Caesarea manches übernommen und in seiner Praeparatio evangelica verarbeitet, so auch die drei ersten dieser Demetriosfragmente. Das vierte derselben verdanken wir Clemens Alexandrinus, Stromateis I, 21, 141. Aus welcher Quelle er geschöpft hat, ist nicht sicher auszumachen. Die Reihenfolge einiger anderer Fragmente ist jedoch genau dieselbe bei Eusebius Praep. ev. wie bei Clem. Al. Strom., so daß man annehmen kann, daß auch er wahrscheinlich die Schrift des Alexander Polyhistor benutzt hat.⁵

Die Texte sind natürlich nicht intakt, da sie nur durch die Hände mehrerer Bearbeiter auf uns gekommen sind. Die Willkür der Auswahl, einige Schreibfehler und mehrere Irrtümer in der Anordnung der Auszüge bewirken, daß die Texte nicht als gut erhalten angesehen werden können.⁶

¹ Text bei W. N. Stearns: *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, Chicago 1908. S. 17 bis 28 = Eus. Praep. ev. IX, 21, 29; Clem. Al. Strom. I, 21, 141. Wo nichts anderes vermerkt ist, bedeuten die römischen Ziffern die Fragmente, die arabischen die Zeilen der Ausgabe Stearns'.

² Schürer III, S. 472.

³ Freudenthal S. 205f.

⁴ Schürer III, S. 472.

⁵ Schürer III, S. 470.

⁶ Freudenthal S. 16ff.; Gutschmid: *Kleine Schriften* II, Leipzig 1890, S. 180ff.

Aus den erhaltenen Stücken kann geschlossen werden, daß es sich hier nicht um ein eigentliches Geschichtswerk handelt, sondern daß Demetrios einen chronologisch-genealogischen Abriß der Geschichte Israels bieten wollte.

Im ersten Fragment berichtet Demetrios, wie Jakob vor Esau fliehen muß, wie er zu Laban kommt, sich dort verheiratet und schließlich mit seiner großen Familie in seine Heimat zurückkehrt. Dann wird kurz das Leben Josephs skizziert und die Genealogie fortgeführt bis auf Mose.

Im zweiten Fragment, das sich im Original jedenfalls eng an das erste anschloß, wird erwähnt, daß Mose nach seiner Flucht aus Ägypten nach Midian gelangt sei und dort die Zippora geheiratet habe. Demetrios bietet eine Genealogie, wonach auch Zippora von Abraham abstamme.

Ein drittes Fragment erzählt kurz die Begebenheit bei der Bitterquelle und die Ankunft in der Oase Elim.

Clemens Alexandrinus hat uns eine kurze Übersicht des Demetrios über die Zeitrechnung von der ersten Wegführung ins Exil bis auf Ptolmaeus IV. erhalten.

Demetrios ist eine eigenartige Erscheinung unter den griechisch schreibenden Juden des hellenistischen Zeitalters. Er ist frei von Legendensucht und Schönfärbekunst, welche die meisten seiner Zeitgenossen und Nachfahren kennzeichnen. Die Männer der Bibel bleiben bei ihm, was sie dort sind. Sie werden nicht zu Philosophen, Sternkundigen oder Wundertätern wie bei anderen hellenistisch-jüdischen Schriftstellern. Und dennoch kann man nicht sagen, daß er einfach die biblischen Berichte nacherzähle. Es fehlt ihm vollständig das Interesse für die epische Breite und das Verständnis für die wunderbare Erzählerkunst der alttestamentlichen Schriftsteller. Es fehlt ihm aber offenbar auch ein lebendiges Glaubensinteresse, welches das religiöse Moment in diesen Geschichten erkennen müßte. Er referiert nüchtern, prosaisch, ohne jeden Schwung. Sein Anliegen ist, die Geschichte der Väter zu registrieren, was ihm denn auch die Bezeichnung „Demetrius, der Chronograph“, eingetragen hat.¹ So berechnet er z. B. die Geburtsdaten aller Kinder Jakobs bis auf den Monat genau. Ferner weiß er das Alter jedes einzelnen Kindes bei der Ankunft in Sichem genau anzugeben. Wo die biblische Vorlage nicht ausreicht, kombiniert er selbst. Dabei kann er aber nicht genau zwischen Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Sicherheit unterscheiden. Im übrigen erscheinen seine eigenen Kombinationen harmlos zu derart rekonstruierter Geschichte, wie sie Pseudo-Aristeas, Artapanos u. a. darstellen. Demetrios will „lieber eine ärmliche aber wahrhafte Chronik, als eine prunkende und lügnerische Geschichte“² schreiben.

Demetrios hat für seine Geschichtsschreibung nur eine Quelle benutzt: das Alte Testament. Dieses hat er so gut gekannt, daß die verhaltenste Andeutung desselben genügte, um ihm Kombinationsmöglichkeiten von Daten und Per-

¹ Freudenthal S. 35.

² Karpeles: Geschichte der jüd. Lit. I, 1886, S. 226.

sonen zu inspirieren.¹ Der Bibeltext, welchen er benutzt, ist zweifellos die Septuaginta, der er durchwegs folgt. Er übernimmt die Eigennamen in der Form der LXX, z. B. *Χαρράν* (Haran), *Βάλλα* (Bilha), *Συμεών*, *Λεβί*, *Συχέμ*, *Ἑμμούρ* usw. Er schreibt im Stil der Chronik, seine Sprache ist das Vulgärgriechisch der Ägypter. Auch die charakteristisch hebräisierenden Begriffe und Wortbildungen gebraucht er wie die LXX.²

Fragen wir uns, aus welchem Grunde Demetrios seine Chronik geschrieben haben mag, so können wir jedenfalls mit Sicherheit sagen, daß ein apologetisches Interesse ihn dazu getrieben hat. Er will die biblischen Berichte und Personen gegen mögliche oder wirkliche Angreifer verteidigen. Daher benutzt er auch die Form der *ἀπορίαι καὶ λύσεις*, wie das in den damaligen griechischen Philosophenschulen üblich war. „Wie ist es möglich, daß es Joseph in Ägypten nach seiner Erhöhung neun Jahre lang so gut ging, und daß er seinen alten Vater nicht holen, ja nicht einmal benachrichtigen ließ?“ So könnte ein Zweifler fragen (I, Zeile 83f.).

Demetrios gibt als *λύσις* an: „διὰ τὸ ποιμένα αὐτόν τε καὶ τοὺς ἀδελφοὺς εἶναι ἐπονείδιστον δὲ Αἰγυπτίοις εἶναι τὸ ποιμαίνειν.“³

Diese Fragen und Antworten sind Exegese in apologetischem Interesse. Sie waren für Demetrios nicht literarische Spielerei. Wenn in späterer Zeit diese Art Traktat auch auf palästinensischem Boden anzutreffen ist, so scheint es nicht ausgeschlossen, daß Demetrios Wegbereiter dieses hellenistischen Midraschs war.⁴

Was bezweckte Demetrios mit seiner literarischen Arbeit? Wollte er Anhänger für seinen Glauben gewinnen? Wenn man den Inhalt der Fragmente des Demetrios mit den Schriften anderer jüdischer Hellenisten vergleicht, ist man versucht, diese Frage zu verneinen. Doch kann man wohl annehmen, daß auf einen Teil der Leser die nüchterne und sachlich gründliche Art des Demetrios mehr Eindruck machte als die überschwängliche und phantasievolle Schriftstellerei des Artapanos. Eine Apologie in würdiger Form ist zugleich Mission. So hat denn Demetrios durch seine Erklärungsversuche mitgeholfen, das Verständnis für das Judentum, seine heiligen Schriften und Gesetze zu fördern. Seine Schriften haben zusammen mit der Übersetzung der LXX und andern zeitgenössischen Werken hellenistisch-jüdischer Herkunft die Botschaft des Alten Testaments aus der hebräisch-aramäischen Isolation herausgeführt und den Weg in die griechische Sprache und Welt geöffnet.

Es bleibt noch ein Wort zu sagen über die Zeit, der Demetrios angehörte. Freudenthal hat versucht, aus dem stark beschädigten vierten Fragment als chronologischen Endpunkt der Abhandlung des Demetrios die Zeit Ptolemaeus' III. herauszuarbeiten. Doch scheint die Sache zu wenig sicher begründet, so daß man

¹ Freudenthal S. 42ff.

² Freudenthal S. 206f. bietet viele Beispiele dafür.

³ Vgl. Gen. 46, 34.

⁴ Freudenthal S. 77.

füglich, wie schon Gutschmid erkannt und gegen Freudenthal eingewandt hat, die Regierungszeit Ptolemaeus' IV. (222–205 v. Chr.) als terminus ad quem annehmen kann. Weil Demetrios selbst in dieser Zeit lebte, hat er sie zum Endpunkt seiner geschichtlichen Notiz über das Exil und die Folgezeit gemacht (Fragment IV).¹ Damit ist er ein wichtiger Zeuge für das Alter der Übersetzung der LXX geworden.² Genauer über die Zeit des Demetrios läßt sich vorläufig nicht feststellen.

Daß der Verfasser ein Jude war, daran kann nicht gezweifelt werden. Welcher Heide hätte Interesse gehabt an der weitschweifigen Ausarbeitung von Zeitlisten und an den peinlich genauen Bereinigungsversuchen ungewisser Schriftstellen? Wen hätte es interessiert nachzuweisen, daß Zippora von Abraham abstamme? Demetrios war ein schrifttreuer Jude, der seine Kombinationsversuche nur in maiorem gloriam der Thora³ unternahm.

Daß in einer Schrift, wie in der oben charakterisierten des Demetrios, kein großer Reichtum an theologischem Gehalt zu finden ist, scheint selbstverständlich. Ihr Interesse liegt auf einer anderen Ebene. Nur wenige Stellen gestatten einen kleinen Einblick in die Geisteshaltung des Verfassers. Das Bestreben, die Berichte der Bibel zu stützen, verleitete ihn dazu, einige Kombinationen zu wagen, die uns Rückschlüsse auf sein religiöses Denken zulassen.

Im ersten Fragment (Zeile 42f.) heißt es: „*πορευομένη δὲ αὐτῇ εἰς Χαναάν ἄγγελον τοῦ θεοῦ παλλεῦσαι . . .*“ Der entsprechende Septuaginta-Text lautet: „*ὑπελείψθη δὲ Ἰακωβ μόνος καὶ ἐπάλειεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ ἕως πρῶτῃ*“ (Gen. 32, 24). Ein Vergleich dieser beiden Stellen zeigt uns folgendes Bild: Demetrios sagt nicht, wo und wann der Ringkampf stattgefunden habe. Er läßt auch die näheren Umstände ganz weg. Aber der geheimnisvolle Gegner Jakobs, der im hebäischen Text einfach *יְהוָה* und in der LXX *ἄνθρωπος* genannt wird, der wird bei ihm zum *ἄγγελος*. Es ist heute freilich nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, ob die *ἄγγελος*-Version sich nicht in einer der LXX-Handschriften fand, die in Ägypten in Gebrauch waren. Der Elohistschrieb mit Wahrscheinlichkeit *יְהוָה אֱלֹהִים*, was dann aber durch die oben genannte Version des Jahvisten verdrängt worden ist.³ Möglicherweise hat auch die Art, wie Hosea diese Genesisstelle zitiert, so starken Einfluß auf die spätere Zeit ausgeübt, daß man nun unzweideutig von einem Engel sprach.⁴ Es liegt aber auch durchaus in der Linie der Entwicklung, wenn Demetrios den *ἄνθρωπος* der LXX durch *ἄγγελος* ersetzt. Das Geheimnisvolle, das dieser alttestamentlichen Erzählung anhaftet, wird rationalisiert. Die Lehre von den Engeln, die im Dienste Gottes stehen, wird im nachexilischen Judentum mehr und mehr ausgebaut, wie an anderer Stelle

¹ Freudenthal S. 63 ff.; Gutschmid: Kleine Schriften II, Leipzig 1890, S. 186 ff.; Schürer III, S. 473.

² Schlatter: Geschichte S. 68.

³ O. Procksch: Die Genesis, Leipzig 1913, S. 185 ff.; 359 ff.; E. König: Genesis, Gütersloh 1919, S. 608 ff.

⁴ Hosea 12, 4–7.

noch ausgeführt wird. So kennen viele der Apokryphen und Pseudepigraphen geradezu eine Hierarchie der Engelwesen.¹

Auch einige Zeilen weiter unten (Fragment I, Z. 46), wo von der Namensänderung Jakobs die Rede ist, sagt Demetrios: „καὶ γάναι αὐτῷ τὸν ἄγγελον ἀπὸ τοῦδε μηκέτι Ἰακώβ, ἀλλ' Ἰσραὴλ ὀνομασθήσεται“. Damit ist die Angelegenheit des neuen Namens für Demetrios erledigt. Es ist auffällig, daß er bei seiner Freude am Erklären und Begründen kein Wort verliert über die Etymologie des neuen Namens Jakobs, die ja in der LXX auch gegeben wird. Freilich hätte diese Erklärung geringen Wert gehabt, da aus dem griechischen Wortlaut nichts von dem „Gottesstreiter“ herausklingt, wie das beim hebräischen der Fall ist.²

Wenn wir weiter verfolgen, was Demetrios über jene Stelle vom Kampf am Jabbok berichtet, so fällt uns auf, daß er mit keinem Wort weder auf das Geheimnisvolle dieser nächtlichen Begegnung noch auf das tief Religiöse dieser Stelle hindeutet. Für ihn erscheint lediglich erwähnenswert: „ὅθεν οὐκ ἐσθίεσθαι τῶν κτηνῶν τὸ ἐν τοῖς μηροῖς νεῦρον . . .“ (Fragment I, Zeile 45). Aus diesen Worten scheint ganz deutlich das apologetische Interesse des Demetrios zu sprechen, der ein kultisches Verbot gegen die Kritik und den Spott seiner Umwelt verteidigen mußte. Auch die LXX sowie der hebräische Text berichten, daß die Kinder Isaels diesen „nervus ischiadicus“ nicht essen. Offenbar wurde auch unter den griechisch sprechenden Diaspora-Juden dieses Gebot beobachtet. Daher sah sich Demetrios veranlaßt, in seiner Chronik eine Erklärung dieser für Heiden wohl unverständlichen Enthaltung zu geben. Daneben aber ist es für ihn offenbar ein unantastbares, heilsnotwendiges Werk, daß diese Kultgebote strenge beobachtet werden.

Es ist dem Demetrios aufgefallen, daß Joseph in Ägypten neun Jahre in Amt und Würden stand, ohne sich um seinen Vater zu bekümmern. Da dies ganz offensichtlich dem fünften Gebot und jeglichem Pietätsgefühl widersprach, mußte der bibeltreue Demetrios eine Erklärung dafür finden. Er hat dies denn auch gekonnt: „... διὰ τὸ ποιμένα αὐτόν τε καὶ τοὺς ἀδελφοὺς εἶναι ἐπονείδιστόν τε Αἰγυπτίοις εἶναι τὸ ποιμαίνειν“ (Fragment I, Zeile 84). Dieser Gedanke ist wohl in der Genesis auch ausgesprochen, aber in ganz anderem Zusammenhang.³ Nach der LXX heißt es dort, der Vater und die Brüder Josephs sollen auf die Frage des Pharaos nach ihrer Beschäftigung sagen, sie seien „κτηνοτρόφους“ (Viehzüchter) und als Erklärung, weshalb dies nötig sei: „βδέλυγμα γὰρ ἐστὶν Αἰγυπτίοις πᾶς ποιμὴν προβάτων“ (Gen. 46, 34). Die Exegeten sind sich nicht einig darüber, ob dies die Begründung sein soll dafür, daß die Israeliten im Lande Gosen, d. h. in einem Randgebiet Ägyptens, wohnen sollten oder ob der κτηνοτρόφος in den Augen der kultivierten Ägypter erträglicher war als der ποιμὴν προβάτων.⁴ Auf jeden Fall hat Demetrios letzteres angenommen, wahr-

¹ Bousset S. 320ff.; K. Marti: Die Religion des AT, 1906, S. 45f.; s. u. S. 135f.

² Vgl. Gen. 32, 29 und Procksch: Die Genesis, 1913, S. 359ff.

³ Vgl. Gen. 46, 31ff.

⁴ Procksch: Die Genesis, 1913, S. 256ff. gegen Gunkel, Erdmann u. a.

scheinlich auch deshalb, weil noch zu seiner Zeit dies so war. Damit hat er als geschickter Exeget eine Erklärung gefunden, weshalb Joseph während des Zeitraumes von neun Jahren des Wohlergehens sich nicht um seinen alten Vater bekümmerte.

Einen ähnlichen Erklärungsversuch liefert Demetrios anschließend an diese Stelle: „*διαπορεῖσθαι δὲ διὰ τί ποτε ὁ Ἰωσήφ Βενιαμὶν ἐπὶ τοῦ ἀρίστου πενταπλάσιονα μερίδα ἔδωκε, μὴ δυναμένον αὐτοῦ τοσαῦτα καταναλῶσαι κρεῖα. τοῦτο οὖν αὐτὸν πεποιημέναι διὰ τὸ ἐκ τῆς Λείας τῷ πατρὶ αὐτοῦ γεγονέναι υἱοὺς ἑπτὰ, ἐκ δὲ Ῥαχὴλ τῆς μητρὸς αὐτοῦ δύο διὰ τοῦτο τῷ Βενιαμὶν πέντε μερίδας παραθεῖναι καὶ αὐτὸν λαβεῖν δύο. γενέσθαι οὖν ἑπτὰ, ὅσας καὶ τοὺς ἐκ τῆς Λείας υἱοὺς λαβεῖν*“ (Fragment I, Zeile 90ff.). Was im Altertum allgemein als Ehrung galt, das empfindet Demetrios hier als symbolische Vorsorge Josephs für die Nachkommen seiner Mutter. Könige und Fürsten, hohe Gäste und liebe Freunde wurden mit besonderen Gaben bedacht. Dazu gehörte eben auch die Ehrung an der Tafel, indem man ihnen doppelte oder mehrfache Speiserationen zuschob.¹

So klug und spitzfindig diese Art Beweisführungen auch sein mögen, so sind sie doch nicht imstande, uns über die rationalistische Oberflächlichkeit ihres Verfassers hinwegzutäuschen.

Am Schlusse des ersten Fragmentes wird eine chronologische Übersicht über die Erzvätergeschichte seit dem Auszug Abrahams aus Mesopotamien geboten. Hier wird in Anlehnung an Genesis 12 der Erwählungsgedanke kurz gestreift: „*οἰκῆσαι δὲ αὐτοὺς ἐν γῇ Χαναάν, ἃς οὐ ἐκλέγηναι Ἀβραὰμ ἐκ τῶν ἐθνῶν καὶ μετελθεῖν εἰς Χαναάν...*“ (Fragm. I, Zeile 103ff.). *Ἐκλέγειν* wird hier, wie fast durchwegs in der LXX, im Sinne von „auswählen, erwählen“ gebraucht. Wenn es im profanen Gebrauch bedeuten kann „Auswahl aus einer Fülle, die zur Verfügung steht“ oder „Entscheidungswahl zwischen Zweien oder Dreien“, so bedeutet es im religiösen Gebrauch durchwegs: auserwählt werden durch Gottes souveränen Willen.² In dieser prädestinationianischen Bedeutung ist es hier gebraucht. Abraham ist von Gott erwählt zu besonderem Werk und Auftrag. Er ist erwählt „*ἐκ τῶν ἐθνῶν*“. Die LXX zeigt die Tendenz, für nichtjüdische Völker *ἔθνη* zu gebrauchen, daß wohl auch bei Demetrios dieser Sprachgebrauch vorausgesetzt werden kann.³ Er ist erwählt als Einzelner, als Erster aus der Menge der Heiden. Aber indem er Stammvater des Volkes wurde, ist er zugleich Repräsentant der Erwählung des ganzen Volkes.

Demetrios ist auch hier nicht wie die meisten seiner Zeitgenossen und Nachfahren der Versuchung erlegen, ein dankbares Thema nach allen Seiten hin übermäßig auszuwerten, sondern er behält sein Ziel im Auge, eine Genealogie und Chronologie der heiligen Geschichte seiner Väter aufzustellen.

¹ König: Genesis, Gütersloh 1919, S. 686; Strack: Die Genesis, 2. Aufl. 1905, S. 152.

² Vgl. Art. *ἐκλέγομαι* ThWbZNT Bd. IV, S. 156ff.

³ Vgl. Art. *ἔθνος* ThWbZNT Bd. II, S. 362ff.

2. Philo der Ältere¹

In den Präparationen des Eusebius (IX, 20, 24, 37) finden wir 24 Verse aus einem alten Epos. Sein Gegenstand war wahrscheinlich die Geschichte Jerusalems. Jedenfalls ist uns als Titel überliefert: „*Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα*“. Das erste kurze Fragment gehört zur Geschichte der Opferung Isaaks, das zweite handelt von Joseph in Ägypten und das dritte schildert die Gewässer Jerusalems.

Die Sprache dieser Fragmente ist ungeheuer schwülstig und fast unverständlich. Ihr Verfasser scheint absichtlich den Ton der Orakel und Weissagungssprüche nachgeahmt zu haben. Viele Worte sind Neubildungen oder ungewöhnliche Zusammensetzungen. Griechische Dichter bedienten sich dieses Stils, wenn sie ihren Werken einen prophetischen Anstrich geben wollten.² Die Hexameter dieser Fragmente sind nicht gut. Zudem ist die Überlieferung der Texte derart, daß noch manche Schwierigkeiten in bezug auf ihre Wiederherstellung zu überwinden sind.

Der Verfasser dieses Epos' über Jerusalem wird Philo genannt. Viele Forscher halten ihn für identisch mit jenem, der bei Josephus c. Apion. vorkommt: „*ὁ μέντοι Φαληρεὺς Δημήτριος καὶ Φίλων ὁ πρεσβύτερος καὶ Εὐπόλεμος οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον*“ (I, 23) und mit dem, von dem Clem. Al. in Strom. I, 141, 3 sagt: „*Φίλων δὲ καὶ αὐτὸς ἀνέγραψε τοὺς βασιλεῖς τοὺς Ἰουδαίων διαφωρῶς τῷ Δημητρίῳ*“.³ Nach diesen Worten wird der genannte Philo unter die Geschichtsschreiber eingereiht. Schürer nimmt an, daß Philo in seinem Epos die Stadt Jerusalem so besungen habe, daß dieses zugleich eine Geschichte der Stadt bzw. der judäischen Könige gewesen sei.⁴ Demgegenüber muß man wohl mit Laqueur annehmen, daß die Identität des Epikers Philo mit einem sonst unbekannten Geschichtsschreiber gleichen Namens wohl möglich, aber nicht zwingend ist.⁵ Über diesen Philo ist sozusagen nichts bekannt. Josephus nennt ihn „*Φίλων ὁ πρεσβύτερος*“, wohl im Gegensatz zu dem bekannten Philo von Alexandrien.⁶ Da er sowohl bei Josephus (c. Apion. I, 23, § 218) als auch bei Clem. Al. Strom. (I, 141) und primär wohl in deren Quelle, im Geschichtswerk des Alexander Polyhistor, stets zwischen Demetrios und Eupolemos steht, liegt die Vermutung nahe, daß er auch zeitlich zwischen ihnen stehe.⁷ Wenn wir uns für die Identität dieses Historikers Philo mit dem Epiker entscheiden, wäre sein Werk um 200 v. Chr. entstanden, wenn wir sie ablehnen, fehlt jeder Anhaltspunkt zur Datierung mit Ausnahme dessen, daß Alexander Polyhistor der Exzerptor gewesen ist.

¹ Text bei W. N. Stearns: *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, Chicago 1908, S. 95–99; A. Ludwich: *De Philonis carmine graeco-judaico*, Königsberg 1900.

² Ludwich: *De Philonis carmine* . . . S. 3f.; Christ-Schmid-Stählin S. 177 u. 607.

³ Ludwich: *De Philonis carmine* . . . S. 4f.; Christ-Schmid-Stählin S. 606f.

⁴ Schürer III, S. 498.

⁵ Laqueur in PWRE 39. Halbband, Sp. 51f.

⁶ Jos. Contra Apion. I, 23, 4 nach Müller: *Josephus' Schrift gegen Apion*, 1877, S. 41.

⁷ Christ-Schmid-Stählin S. 606.

3 Dalbert

Karpeles macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Verfasser gute Ortskenntnisse Jerusalems gehabt haben müsse, daß er also dort gelebt oder sich längere Zeit dort aufgehalten habe.¹

Theologisches: Gott wir einmal „*βριήπνος αἰνετός*“ genannt (I, 7). *Βριήπνος* = „laut rufend“ ist ein selten gebrauchtes Adjektiv. Es kommt vor als Epitheton des Ares-Mars, ist aber weder in der LXX noch im Neuen Testament zu finden. *Αἰνετός* (gepriesen) hingegen findet sich mehrere Male als Adjektiv in der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes. So heißt es in II. Könige 22, 4: „*αἰνετὸν ἐπικαλέσομαι κύριον*“ (ähnlich I. Chron. 16, 25; Psalm 47 (48), 1 und 95 (96), 4 u. a.). Als Substantiv wird *αἰνετός* in der LXX nirgends gebraucht. „*Βριήπνος αἰνετός*“ = „der laut rufende Gepriesene“ als Bezeichnung Gottes dürfte wohl *ἅπαξ λεγόμενον* sein.

Wenn wir einer Korrektur und Interpretation Ludwichts im zweiten Fragment folgen, so ist dort Gott „*ὄλον μέγας ἄκτωρ*“ genannt (Zeile 3). Bei der Vorliebe Philos für das Absonderliche wäre dies wohl denkbar. Mir scheint jedoch, daß die Stelle mit Philippson und Stearns so gelesen werden muß: „*τοῖσιν ἔδος μακαριστὸν ὄλος μέγας ἔκτισεν ἄκτωρ ὕψιστος καὶ πρόσθεν αὖφ' Ἀβραάμοιο καὶ Ἰσακ, Ἰακὼβ εὐτέκνοιο τόκος Ἰωσήφ, ὃς ὀνείρων θεσπίστης, σκηπτοῦχος ἐν Αἰγύπτῳ θρόνοισι, Δινεύσας λαθραῖα χρόνον πλημμυρίδι μοίρης*“ (Fragment II).² Das *μέγας ἄκτωρ* würde sich auf Joseph beziehen. Die Übersetzung müßte etwa so lauten: „Überhaupt verschaffte der große Führer diesen einen glückseligen Sitz, er, der höchste auch seit der Zeit vor Abraham, Isaak und dem kinderreichen Jakob, der Nachkomme Joseph, der Traumdeuter, der Szepterträger auf dem Thron Ägyptens, durchforschend die Geheimnisse der Zeit in der Schicksalsflut“.

Die einzige Stelle, die von einem Wirken Gottes spricht, sei nur der Vollständigkeit halber hier erwähnt (I, 7–9).³ Sie ist sprachlich so dunkel und textkritisch so unabgeklärt, daß mir eine Entscheidung für die eine oder andere Interpretation nicht möglich ist.⁴ Vermutlich soll der Sinn dieser Stelle der sein, daß der „laut rufende Gepriesene“ dem Abraham unsterblichen Ruhm verschafft habe, indem er, „die Opferung Isaks verhindernd“, „dem vom Geschick verfolgten Nachkommen Joseph“ vielbesungenen Nachruhm verschaffte.

In dem oben zitierten zweiten Fragment finden wir einen Gedankengang Phi-

¹ Karpeles: *Gesch. d. jüd. Lit.* 1. Aufl. 1886. I. Bd. S. 236.

² L. M. Philippson: *Ezechiels des jüd. Trauerspieldichters Auszug aus Ägypten und Philo des Älteren Jerusalem*, 1830, S. 64; Stearns: *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, 1908, S. 97.

³ Die fragliche Stelle lautet:

„ . . . ἔκκαυμα βριήπνος αἰνετός ἰσχω.
ἀθάνατον ποιήσεν ἤν φάτιν, ἐξ ὅτ' ἐκείνου
ἔκγονος, αἰνογόνιοι πολύμνιον ἔλλαχε κῶδος.“

⁴ Stearns: *Fragments* . . . S. 96 sagt über diese Stelle: „The language is obscure, the meaning vague, the style bombastic. Heinichen: At sequentes . . . versus mihi quidem tenebrae, καὶ μηδὲν ὀγμές (Vigerus). Nec manuscripti codices hilum iuvant. The text is doubtless corrupt.“

los, den er wohl von den Orphikern übernommen haben mag, der aber auf keinen Fall jüdisch ist: Joseph, der Traumdeuter, vermag die Geheimnisse der Zeit in der Schicksalsflut zu durchforschen. Der Ausdruck *πλημυνρὶς μοίρης* ist weder im Alten noch im Neuen Testament denkbar. Der Traum spielt wohl im Glaubensleben des Alten Testaments eine bedeutende Rolle, ebenso seine Deutung. Diese ist jedoch eine Gabe Gottes und hat nichts gemein mit der mantischen und magischen, gewaltsamen Durchforschung der „Schicksalsflut“.¹

Für einige Aussagen anthropologischer Art würde hauptsächlich das erste Fragment in Frage kommen. Die textkritischen Belange stehen dort jedoch so, daß jeder der bisherigen Herausgeber gerade in den entscheidenden Punkten andere Lesungen und Korrekturen vorschlägt.²

Im zweiten Fragment wird Joseph der *μέγας ἄκτωρ* genannt. „*Ἄκτωρ*“ kommt weder in der LXX noch im Neuen Testament vor. Joseph wird auch der *ὑψιστος* genannt. Das ist für einen Juden wohl außergewöhnlich, da dieses Attribut sozusagen nur in Verbindung mit *κύριος* oder *θεός* vorkommt. Wo es allein steht, bedeutet es fast durchwegs eine Gottesbezeichnung.³ In der Profangräzität erhalten allerdings sowohl Herrscher wie andere große Männer oft das Epitheton *ὑψιστος*.

Philo scheint eine tiefe Verehrung für Jerusalem gehabt zu haben. Das dritte Fragment, das von den Gewässern der heiligen Stadt handelt, ist sehr wahrscheinlich ein Ausschnitt aus einer Beschreibung der Stadt, in welcher diese – aus dem Bekannten zu schließen – in überschwänglichen Worten gefeiert wurde. Für die vorliegende Untersuchung sind diese Verse jedoch ohne Belang.

3. *Eupolemos*⁴

Was bei Demetrios noch nur in kaum erkennbaren Ansatzpunkten vorhanden war, das finden wir bei Eupolemos in voller Entwicklung begriffen: eine Interpretation der biblischen Vorlage, die sich in nichts mehr gebunden fühlt, deren einziges Ziel ist: die Glorie des jüdischen Volkes. Unter dem Deckmantel der Geschichtsschreibung werden von diesem Eupolemos phantasievolle Geschichten über die Helden der israelitischen Vergangenheit erzählt. Mose sei der erste Weise gewesen; er habe den Juden die Buchstaben übermittelt. Nach einem kurzen

¹ Vgl. Gen. 20, 3 ff.; 28, 12 ff.; 31, 11 ff. u. a.

² Ludwig: De Philonis carmine graeco-judaico, 1900, zur Stelle, Anm. 5–9.

³ Siehe unten S. 126; wahrscheinlich hat Ludwig: De Philonis carmine graeco-judaico, 1900, S. 7, Anm. 26, aus diesem Grunde das *ὑψιστος* mit der ersten Zeile vom nachfolgenden getrennt und auf Gott bezogen.

⁴ Text bei W. N. Stearns: Fragments from Graeco-Jewish Writers, Chicago 1908, S. 29–41 und Freudenthal S. 225 ff. = Eus. Praep. Ev. IX, 26, 31–34 und IX, 39. Wo nichts anderes vermerkt ist, sind die Fragmente im folgenden nach der Numerierung der Ausgabe Stearns' zitiert. Fragment V (Eus. Praep. Ev. IX, 34) ist bei Stearns unvollständig und wird im folgenden ergänzt durch Freudenthal S. 227, Zeile 20 bis S. 229, Zeile 20. Das 7. Fragment (Clem. Str. I, 21, 404) steht ebenfalls nur bei Freudenthal S. 230, Zeile 9–14 und Clem. Al. Strom. II, ed. O. Stählin, 1906, S. 87f.

Überblick über die Geschichte des Volkes von Mose bis Salomo (Fragm. I, II) berichtet er, wie letzterer den Tempel baute. Die halbe Welt sei ihm dabei behilflich gewesen. Vor allem der Ägypterkönig Uaphres, mit dem er einen regen Briefwechsel unterhalten habe, soll Großes zur Unterstützung dieses Baues geleistet haben (Fragm. III–V). In einem sechsten Fragment wird eine Anekdote über die Prophezeiungen des Jeremias erzählt, und ein siebentes bietet wie Demetrios eine kurze chronologische Übersicht über die Geschichte Israels bis auf die Zeit des Eupolemos.

Der Titel seiner Schrift hat wahrscheinlich gelautet: *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλείων*. Früher glaubte man, aus den erhaltenen Fragmenten auf drei verschiedene Werke schließen zu können. Heute ist man allgemein der Auffassung, daß alles nur Bruchstücke aus einem größeren, verlorenen Ganzen sind.¹

Ein Fragment (Eus. Praep. Ev. IX, 17), das lange Jahre als von Eupolemos herstammend behandelt wurde, hat Freudenthal sicher richtig als dem Werk eines unbekannten Samaritaners entstammend erwiesen.²

Was die Überlieferung anbetrifft, wäre auch hier dasselbe zu sagen wie bei Demetrios. Außer den Verderbnissen der Handschriften sind es wieder die Unkenntnis des Alexander Polyhistor und die Willkür Eusebs, die den Fragmenten arg zugesetzt haben. Was als gut erhalten angesehen werden darf, sind die verschiedenen Briefe aus dem Briefwechsel Salomo-Suron und Salomo-Uaphres.

Auch Eupolemos benutzt Quellen. Aber er tut dies in ganz anderer Art als Demetrios. Sein Interesse erstreckt sich nicht nur auf Kombinationsmöglichkeiten in seinen Vorlagen, sondern er nimmt den Quellenbericht als Ausgangspunkt zu seinen weitschweifigen Ausführungen und Ausmalungen. Vor allem scheint Eupolemos die Bücher der Chronik benutzt zu haben. Aus dem Bericht in II. Chron. 2, 3 ff., wo über den Tempelbau Salomos berichtet wird, rekonstruiert Eupolemos den Briefwechsel Salomo-Suron im Wortlaut. Er gibt ihm allerdings eine selbständige Form. Der König Suron, sonst Hiram genannt (LXX: *Χείραμ*)³ ist nach ihm König von Tyrus, Sidon und ganz Phönikien. Damit steigt natürlich das Ansehen Salomos, wenn der so mächtige Suron ihm dienstbar ist.

Der Briefwechsel mit dem ägyptischen König Uaphres und die Geschenke desselben an Salomo sind vollständig fingiert. Die ägyptischen Königslisten kennen einen solchen Uaphres nur in der 26. Dynastie, d. h. ca. 400 Jahre nach Salomo.⁴ Auch daß Eupolemos Samaria als Getreide lieferndes Untertanenland Salomos nennt, ist ein schwerer Anachronismus. Zudem kommt es oft vor, daß er, wo er eigene Maße und Gewichte angibt, dies in persischen Valuten tut, was wieder schlecht in die Zeit Salomos paßt.⁵

¹ Schürer III, S. 474.

² Freudenthal S. 82 ff.

³ Freudenthal S. 209 und 107f. zu den Namen Suron und Uaphres.

⁴ Erman-Ranke: Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1922, S. 661.

⁵ Freudenthal S. 126.

Eupolemos scheint für die wenigen Stellen, wo er sich auf biblische Texte stützt, besonders die LXX, seltener auch die hebräische Bibel benutzt zu haben.¹

Das Griechische des Eupolemos ist schwerfällig, sein Briefstil eintönig. Obschon er ausgesprochen hebraisierende Wendungen der LXX abändert, gelingt es ihm doch nur schlecht, den Juden unter hellenistischem Firnis zu verdecken. Er ist nur oberflächlich vom griechischen Geist berührt worden.²

Wie schon eingangs erwähnt, ist Eupolemos einen Schritt weiter gegangen auf der Bahn der haggadischen Exegese. Er kümmert sich nicht viel um den Buchstaben der Schrift, wo dieser ihm nicht paßt. In den Quellen ist der Tempel in Jerusalem überall 20 Ellen breit,³ bei Eupolemos aber 60. Die Bibel kennt nur Säulen aus Erz,⁴ bei Eupolemos sind sie „fingerdick mit Gold überkleidet“.⁵ Was in II. Chron. 2, 9 ohne nähere Bestimmung und in I. Kön. 5, 25 als jährliches Maß angegeben wird, das führt er als monatliche Lieferung an.

Wenn man meinte, auf diese Art dem Glauben der Väter dienen zu können, war eben kein Mittel unerlaubt.

Ein chronologischer Abriß, der uns in Clem. Al. Strom. I, 21, 141 erhalten ist, gibt Aufschluß über die mutmaßliche Abfassungszeit des Werkes Eupolemos'. Es wird nämlich bis zum 5. Jahre des Demetrios oder dem 12. des Ptolemaeus gerechnet. Obschon der Synchronismus dieser beiden Daten Schwierigkeiten bereitet, kommen fast alle Forscher zum Schluß, daß mit diesem Demetrios der erste des Namens, genannt Soter (162–150 v. Chr.), gemeint sei. Eupolemos hätte somit sein Geschichtswerk über die Könige Israels um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt.⁶

Seine Heimat ist wahrscheinlich Palästina. Dafür spricht vor allem, daß er neben der LXX sicher auch die hebräische Urschrift benutzt hat.⁷ Dafür würde auch der Umstand sprechen, daß er sowohl nach Syrien wie nach Ägypten blickt, indem er die Zeitangabe nach den Herrschern dieser beiden Länder macht. Das Griechisch des Eupolemos ist zudem so schwerfällig, daß er kaum unter griechisch sprechender Bevölkerung gelebt und geschrieben haben kann.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Eupolemos ein und derselbe Mann gewesen ist, wie der, welcher nach 1. Makk. 8, 17f. und 2. Makk. 4, 11 von Judas Maccabaeus nach Rom gesandt worden war, um mit den Römern ein Bündnis abzuschließen.⁸

¹ Freudenthal S. 108f., 119.

² Freudenthal S. 109.

³ II. Chron. 3, 3; 1. Kön. 6, 2.

⁴ 1. Kön. 7, 15; Jer. 52, 20ff.

⁵ Eupolemos zit. nach Freudenthal S. 227, Zeile 25 ff.

⁶ Schürer III, S. 475; Gutschmid: Kleine Schriften II, 1890, S. 191; Freudenthal S. 123 ff.

⁷ Freudenthal S. 108, 119, 126.

⁸ Freudenthal S. 126f.; Willrich: Juden und Griechen ... S. 157 lehnt diese Identifikation entschieden ab.

Was wollte der Verfasser mit seiner Schriftstellerei erreichen? Wenn man die Schrift gelesen hat, kann man nicht im Zweifel sein über die Antwort auf diese Frage: er will Verständnis wecken für die ruhmreiche Geschichte Israels, er will Mission treiben für den Glauben seiner Väter, in welchem solche Geschichte begründet liegt. Griechische Sprache ist ihm nur Mittel zum Zweck. Seine hellenistische Bildung ist kümmerlich im Vergleich zu späteren.

Untersuchen wir nun, was für *theologische Aussagen* sich in diesen Fragmenten finden.

Es steht überall $\delta \vartheta\epsilon\acute{o}s$. Auch in der LXX steht fast immer $\vartheta\epsilon\acute{o}s$ mit Artikel. Die griechische Umschreibung für „Gottheit“ $\tau\acute{o} \vartheta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ fehlt noch ganz, ebenso andere philosophische Ausdrucksarten dafür. Auch $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron>s$ kommt nicht vor. Eupolemos ist aber als hellenistisch Gebildeter fern von rabbinischer Scheu gegenüber dem Gottē namen. Er braucht deshalb auch keine Umschreibungen jüdischer Art. Mit Konsequenz sagt er überall $\delta \vartheta\epsilon\acute{o}s$, wo er von Gott spricht (II, 6, 18, 19; III, 4, 5; IV, 5, 6, 9; V, 2, 5; VI, 6). Diese Tatsache zeigt uns nicht nur die geistige Verwandtschaft des Verfassers mit der LXX, sondern auch mit Josephus.¹

Anthropomorphismen kommen bei Eupolemos keine vor. Seine Gottesvorstellung ist blaß und farblos. Gott ist für ihn fast immer nur Urheber eines Geschehens, über welches er dann referiert. Entsprechend sind die Attribute, die Gott beigelegt werden: $\delta \vartheta\epsilon\acute{o}s \delta \mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron>s$ (III, 4; IV, 5) und $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}s \delta \vartheta\epsilon\acute{o}s$ (V, 2). $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron>s$ als Attribut Gottes kommt im Alten Testament sehr selten vor. In der LXX sehen wir, wie der Gebrauch in den jüngeren Schriften zunimmt (Esth. 8, 12 q; II. Makk. 3, 36; III. Makk. 1, 16 u. a.)² $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}s$ ist sowohl in der LXX wie in den Apokryphen und Pseudepigraphen ein häufiger Ausdruck. Er kommt vor in Passivbedeutung vom Menschen aus gesehen: der Mensch ist dann $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}s \upsilon\pi\acute{o} \vartheta\epsilon\omicron\upsilon$ ($\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu$) oder dann aktiv hymnologisch: $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}s \delta \vartheta\epsilon\acute{o}s$. Beides kommt in Formeln häufig vor. Es steht dort für das hebräische הַיְיָ בָּרֵךְ .³

Mit den genau gleichen Worten läßt Eupolemos Salomo seinen Brief an Uaphres von Ägypten wie an Suron von Tyrus, Sidon und Phönikien beginnen. Beide Male ist in der Einleitungsformel $\delta \vartheta\epsilon\acute{o}s \delta \mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron>s$ gebraucht: „ $\Gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa\acute{\epsilon} \mu\epsilon \pi\alpha\rho\epsilon\iota\lambda\eta\gamma\acute{o}\tau\alpha \tau\eta\nu \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu \pi\alpha\rho\acute{\alpha} \Delta\alpha\nu\acute{\iota}\delta \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{o}s \delta\iota\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon \vartheta\epsilon\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\nu$ “ (III u. IV). Suron leitet seine Antwort ein mit: „ $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}s \delta \vartheta\epsilon\acute{o}s$ “ (V). Hier ist die Anlehnung an die Vorlage in II. Chron. 2, 11 nach der LXX sichtbar. Dort heißt es: „ $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}s \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron>s \delta \vartheta\epsilon\acute{o}s \text{Ἰσραηλ}$ “. In der Antwort des Uaphres steht statt dessen: „... $\sigma\acute{o}\delta\omicron\rho\alpha \acute{\epsilon}\chi\acute{\alpha}\rho\eta\nu \dots \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota} \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\rho\epsilon\iota\lambda\eta\gamma\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota \sigma\epsilon \tau\eta\nu \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu \pi\alpha\rho\acute{\alpha} \chi\rho\eta\sigma\tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{o}s \kappa\alpha\acute{\iota} \delta\epsilon\delta\omicron\kappa\iota\mu\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron \upsilon\pi\acute{o} \tau\eta\lambda\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon \vartheta\epsilon\omicron\upsilon$.“ (III, 13–16).

Vom Willen Gottes ist einmal die Rede: „ $\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha \tau\tilde{\eta} \tau\omicron\upsilon \vartheta\epsilon\omicron\upsilon \beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota \upsilon\pi\acute{o}$

¹ Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 8 ff.

² Vgl. ThWbzNT IV, S. 545 f.

³ Gen. 9, 26; Gen. 14, 20; I. Chron. 29, 10 u. a.

Σαμωνήλ Σαοῦλον βασιλέα αἰρεθῆναι“ (II, 6). Wenn schon βούλημα in der griechisch-jüdischen Literatur sehr selten vorkommt (in der LXX nur neunmal), so ist βούλησις völlig ungebräuchlich. Es kann dem Sinne nach aber nichts anderes bedeuten als jenes: Wille, Absicht, Ratschluß oder ähnlich. Durch den souveränen Willen Gottes geschah es, daß Saul von Samuel zum König eingesetzt wurde, so berichtet Eupolemos in Übereinstimmung mit I. Samuel, 9.

Auch einige wenige Aussagen über das Wirken Gottes finden wir. Als Formel kommt dreimal vor: „ὁ θεός, ὃς τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν ἔκτισεν“ (III, IV, V). *Κτίζειν* wird hier ausschließlich im Sinne des hebräischen בָּרָא gebraucht. In der LXX schwankt der Gebrauch, doch wird das Verb dort auch häufig in diesem Sinne verwendet.¹ Eupolemos will hier wohl unmißverständlich dem echt israelitischen Gedanken Ausdruck verleihen, daß Gott „die Erde und den Himmel“ aus dem Nichts geschaffen habe. Soweit ersichtlich ist, war das Denken des Eupolemos also nicht soweit hellenisiert, daß der Emanationsgedanke oder die Idee: Gott = Former oder Bildner (wie bei Philo)² durch ihn vertreten war. „Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ“ ist wohl Ausdruck für „die ganze Welt, die gesamte Schöpfung“ wie in Genesis I, 1; 2, 1 und 2, 4 u. a. nach der LXX.

Ἄγγελος im Sinne von „Bote“, aber schon mit den typisch spätjüdischen Eigenschaften als fliegendes oder schwebendes Wesen kommt auch einmal vor. Wie David dem Herrn ein Haus bauen will, läßt dieser durch den Propheten Nathan kundtun, daß David von diesem Plane abstehen solle. Sein Sohn werde diesen Auftrag ausführen. So berichtet das 2. Buch Samuel, Kap. 7 (und I. Chronik 17). Eupolemos aber sagt: „ἐνθα δὲ ἄγγελον αὐτῷ ὀφθῆναι, ἐστῶτα ἐπάνω τοῦ τόπου, οὗ τὸν βωμὸν ἰδρῶσθαι ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ κελεύειν αὐτὸν μὴ ἰδρῶσθαι τὸ ἱερόν . . .“ (II, 20ff.).³ Auch hier finden wir wie schon bei Demetrios einen Ansatz zur spätjüdischen Engellehre. Die Art Theophanien, wie sie beim Jahvisten und Elohisten, aber auch in den prophetischen Schriften vorkommen, wo die Gottheit in menschlicher oder menschenähnlicher Gestalt sichtbar wird, ist hier undenkbar. Statt dessen erscheint der Engel „über dem Ort schwebend“ und spricht im Namen Gottes.

Wie im Alten Testament, so sendet auch hier Gott seine Propheten, um seinen Willen kundzutun und durchzuführen: „εἶτα τῇ τοῦ θεοῦ βουλήσει ὑπὸ Σαμωνήλ Σαοῦλον βασιλέα αἰρεθῆναι“ (II, 5). Der Prophet ist auch Unheilsverkünder für das abgefallene Volk: „Εἶτα Ἰωναχείμ. ἐπὶ τούτῳ προφητεῦσαι Ἱερεμίαν τὸν

¹ Vgl. Art. *κτίζειν* im ThWbNT III, S. 1022ff.; Josephus braucht *κτίζειν* nur für die Beziehung Schöpfer-Geschöpf, sonst sagt er *δημιουργεῖν* oder ähnlich, vgl. Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott, 1910, S. 15 u. 43.

² J. Horowitz: Das platonische *Νοητὸν ζῶον* und der philonische *κόσμος νοητός*, 1900, S. 66ff.; Siegfried: Philo S. 232ff.; vgl. auch Bultmann; Urchristentum S. 109.

³ Nach dem uns vorliegenden Text steht dort noch: „εἶναι δ' αὐτῷ ὄνομα Λιαναθάν“. Dies ist sicher nicht richtig. Stearns S. 33f. schlägt hier eine gute Lösung vor: *ὄνομα* muß ersetzt werden durch *ῥήμα*. *Λιαναθάν* ist entstanden aus *διὰ Ναθάν*. Es müßte also heißen: „εἶναι δ' αὐτῷ ῥήμα διὰ Ναθάν“. Dieser Satz bildet die Einleitung zum folgenden Passus.

προφήτην. τοῦτον ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀποσιαλέντα καταλαβεῖν τοὺς Ἰουδαίους θυσιάζοντας εἰδώλῳ χρυσῷ ᾧ εἶναι ὄνομα Βάαλ. τοῦτον δὲ αὐτοῖς τὴν μέλλουσαν ἀντυχίαν δηλῶσαι“ (VI, 5–9). Seinem Prophetenwort liegt göttliche Autorität zugrunde. Deshalb erfüllen sich seine Weissagungen. Jonachim will den Jeremia seiner Weissagungen wegen verbrennen lassen. Dieser aber prophezeit, daß sie mit dem Holz des Scheiterhaufens den Babyloniern ihre Mahlzeiten kochen müßten, und sie würden als Gefangene die Euphrat- und Tigriskanäle graben.

Über den Menschen allgemein finden sich sozusagen keine Aussagen. Da die handelnden Personen in den vorliegenden Fragmenten fast ausschließlich Könige sind, wäre es gewagt, von hier aus auf eine Anthropologie des Eupolemos Schlüsse zu ziehen.

Das bevorzugte Attribut für den König ist *χρηστός*. Von Uaphres wird David *χρηστός ἀνὴρ* genannt (III), von Suron David und Salomo ebenso (V). In der LXX steht *χρηστός* meist für *כַּיָּט* oder *כָּץ* im Wechsel mit dem allerdings viel gebräuchlicheren *ἀγαθός*. Durchwegs kann festgestellt werden, daß *χρηστός* hauptsächlich in gehobener Sprache verwendet wird, meist in Verbindung mit *βασιλεὺς* oder *κύριος*. Eupolemos unterscheidet sich also hierin nicht von der LXX. Der Herrscher wird damit als ein Mann bezeichnet, der sowohl tüchtig zu seinem Amte als auch charaktermäßig dazu geeignet ist.

Die beiden heidnischen Könige reden den Salomo immer mit *βασιλεὺς μέγας* an. Wie mannigfaltig der Gebrauch von *μέγας* auch gewesen sein mag zu dieser Zeit, so ist es trotzdem eine kühne Überheblichkeit, wenn Eupolemos einem israelitischen König den Titel der assyrischen und persischen Herrscher, die *μέγας βασιλεὺς* genannt wurden, zulegt. Dazu kommt, daß jeder der beiden fremden Könige – nach Eupolemos – schreibt: „σφόδρα ἐχάρην“ – über den Antritt der Herrschaft des Salomo nämlich. David wird von Uaphres zudem ein „δεδοκιμασμένος ὑπὸ τηλικούτου θεοῦ“ genannt. Auch dies ist eine gebräuchliche Bezeichnung für einen Menschen, dessen Herz erprobt ist, der wie Gold im Feuer geläutert worden ist.¹ So soll auch Uaphres seiner Hochachtung für den toten David Ausdruck verleihen (III, IV, V).

Des Ägypterkönigs Freude über die Nachfolge Salomos war so groß, daß er schreibt: „λαμπρὰν ἡμέραν ἤγαγον, ἐγὼ τε καὶ ἡ δύναμις μου πᾶσα“ (III, 13 f.). David und Salomo stehen bei Eupolemos in sehr günstigem Licht da. Ihre Charakterisierung könnte kaum positiver sein. Allerdings ist die Tendenz dieser Schreibweise so offensichtlich, daß man sich hüten wird, daraus ein anthropologisches Urteil abzuleiten.

Mose wird im ersten Fragment *πρῶτος σοφός* genannt. *Σοφός* kommt in der LXX sehr oft vor und steht dort an Stelle des hebräischen *חָכָם*. Auffällig ist, daß Eupolemos Mose den ersten Weisen nennt, während die LXX auch die ägyptischen Weisen in Gen. 41 *σοφοί* nennt. Es handelt sich hier offenbar um eine andere Bewertung des Begriffes *σοφός*. Im Griechentum war *ὁ σοφός* Be-

¹ Vgl. LXX Ps. 65, 10; 17, 3 u. a.

zeichnung für einen Mann, welcher der geistigen Elite angehörte, für einen Philosophen, der herausgehoben war aus der Masse der gewöhnlichen Sterblichen. Eupolemus will also Mose in die Klasse dieser Weisen einreihen, aber nicht als irgendeinen, sondern als „den ersten“. Zur Begründung dieser Klassifizierung sagt er: „*γράμματα παραδοῦναι τοῖς Ἰουδαίοις πρῶτον, παρὰ δὲ Ἰουδαίων Φοίνικας παραλαβεῖν Ἑλλήνας δὲ παρὰ Φοινίκων . . .*“ (I, 2-4). Man könnte sich hier fragen, ob *γράμματα* nicht als Synonym für *γραφαί* hier steht. Da auch der Gedanke, daß die griechischen Weisen von Mose und aus den heiligen Schriften überhaupt gelernt und geschöpft hätten, der hellenistisch-jüdischen Schriftstellerei absolut vertraut ist,¹ wäre diese Annahme nicht unhaltbar. Clemens Alexandrinus hat jedoch an dieser Stelle für „*γράμματα*“: „*γραμματική*“ (sc. *τέχνην*). Falls Clemens die Stelle nicht mißverstanden hat, handelt es sich hier also um die Kunst des Schreibens, die Mose den Juden „übermittelt“ hat, und die dann durch diese den Phönikiern und Griechen weitergegeben worden sei. Eupolemus sagt nicht, woher Mose diese Kunst habe. Er sagt aber, daß Mose als erster den Juden Gesetze aufgeschrieben habe: „*νόμους τε πρῶτον γράψαι Μωσῆν τοῖς Ἰουδαίοις*“ (I, 4f.).

Im Fragment IV findet sich ein eigenartiger Gebrauch von *χρεία*. Während das Wort in der LXX in den apokryphen Büchern, oft allein, oft in Verbindung mit „*τὸ ἱερὸν*“ steht, läßt hier Eupolemos Salomo an Suron schreiben, er möge ihm Hilfskräfte senden „*μέχοι τοῦ ἐπιτελέσαι τὴν τοῦ θεοῦ χρεῖαν, καθότι μοι ἐπιτέτακται*“ (IV, 9). Im hellenistischen Zeitalter wird *χρεία* oft im Sinne von Aufgabe, Dienst, Pflicht, Auftrag gebraucht. So wird auch hier die Meinung die sein: Salomo will den von Gott erhaltenen Auftrag zu Ende führen, wie er ihm aufgetragen wurde. Er hat sich auch als König dem göttlichen Befehl bedingungslos zu fügen. Hier tritt uns die theokratische Auffassung vom Königtum entgegen, wie sie vom Spätjudentum gerne als ideal dargestellt wird.²

In II. Samuel 7 (= I. Chronik 17) wird erzählt, wie Gott durch Nathan den Plan Davids, einen Tempel zu bauen, ablehnt. Eine Begründung dieser Ablehnung wird nur insofern gegeben, als gesagt wird, Gott sei überall mit ihnen gewesen, auch ohne Tempel.³ Eupolemus aber weiß bestimmt, weshalb diese Absage erfolgt sei: „*. . . διὰ τὸ αἵματι ἀνθρώπων πεφύργθαι καὶ πολλὰ ἔτη πεπολεμηκέναι*“ (II, 23 f.). Hat Eupolemus sich so beeindrucken lassen durch das Verbot des Blutvergießens in Gen. 9, 5? Eine ähnlich lautende Exegese über II. Sam. 7 hat zur Zeit des Eupolemos in I. Chron. 22, 8 bestanden. Auf jeden Fall scheint das menschliche Blut ihm so heilig gewesen zu sein, daß er das Gebot des „heiligen Krieges“ hinten an stellte und David mit dem Makel des Blutvergießens behaftete. Die Schuld, die sich dieser damit aufgeladen, ist hier als der Grund für die Weigerung Gottes, den Tempelbau anzunehmen.

¹ Arist. I u. III; Art. I, II, III u. a.

² Kautzsch: Bibl. Theologie des Alten Testaments, 1911, S. 265; Wendland in Kautzsch II, S. 3.

³ Budde: Die Bücher Samuels, 1902, S. 232; Caspari: Die Samuelbücher, Leipzig 1926, S. 475 ff.

Es ist noch einiges zu sagen über die Stellung des Eupolemos zu Kult und Gesetz. Man erhält den Eindruck, daß die Frömmigkeit des Eupolemos ausgesprochen auf Kult-Gerechtigkeit abziele. Die Weitschweifigkeit und das Schwelgen in der Beschreibung des Tempels und seiner Ornamente, die Hochschätzung und das überschwengliche Lob Salomos des Tempelbaus wegen und die Ehrfurcht, mit der er vom Altar, von der Bundeslade, den Gesetzestafeln und dem Umgang mit diesen redet, deuten darauf hin.¹

In der Nähe des Waschbeckens in der Säulenhalle des Tempels baute man ein ehernes Gestell, damit der König sich zum Gebet darauf stellen könne, um so vom Volk der Juden gesehen zu werden.² Nach Vollendung des Tempelbaus geht Salomo nach Silo, um die heiligen Geräte abzuholen, und er bringt Gott ein Opfer von 1000 Rindern dar.³ Nachdem der Zug in Jerusalem angelangt ist und alles im Tempel an seinem Ort steht, wird wieder geopfert. Eupolemos weiß genau was und wieviel, während die Angaben in I. Könige 8 und II. Chronik 5–7 schwanken zwischen „unzähligen“ und 22000 Rindern und 120000 Schafen“. Das scheint Eupolemos doch zu übertrieben. Er berichtet von 2000 Schafen und 3500 Rindern.⁴

Eupolemos läßt Jeremia die Juden rügen, nicht etwa des allgemeinen moralischen Zerfalls des Volkes wegen, sondern weil sie einem goldenen Bilde namens Baal opferten (VI, 6–8).

Daneben aber ist Eupolemos offenbar recht tolerant und er läßt auch seine Helden so sein: der König Salomo übersendet dem Suron eine goldene Säule als Schmuck für den Zeustempel in Tyrus. Er berichtet auch freimütig, daß Salomo für die fremden Arbeiter sogar die Opfertiere zum Götzenopfer beschafft habe (IV, 17).

Dem Gesetz scheint Eupolemos nicht sehr große Bedeutung beigemessen zu haben. Er erwähnt es nur einmal, nämlich dort, wo er sagt, daß Mose als erster den Juden Gesetze aufgeschrieben habe (I, 4).

Das ganze Werk des Eupolemos, soweit wir es kennen, ist ein seltsames Gemisch von spätjüdischer Enge und hellenistischer Weltgewandtheit. Das jüdische Element ist jedoch noch unbedingt vorherrschend.

4. *Artapanos*⁵

Eusebius hat in seiner Präparation drei größere Stücke von Alexander Polyhistor übernommen, die einem gewissen Artapanos zugeschrieben werden (Eus. Praep. Ev. IX, 18, 23, 27). Auch bei Clemens Alexandrinus, Josephus u. a. finden

¹ Eup. V, dazu Freudenthal S. 113f. u. 227ff.

² Eup. V, nach Freudenthal S. 228, Zeile 24.

³ Eup. V, nach Freudenthal S. 229, Zeile 4f.

⁴ Eup. V, nach Freudenthal S. 229, Zeile 9f.

⁵ Text bei W. N. Stearns: Fragments from Graeco-Jewish Writers, 1908, S. 42–56 = Eus. Praep. Ev. IX, 18; 23; 27.

sich Spuren aus den Schriften des Artapanos.¹ Wenn bereits Eupolemos recht frei und kühn mit seiner biblischen Vorlage umgegangen ist, so legt sich Artapanos schon gar keinen Zwang mehr an in seiner Ausschmückung eines biblischen Themas. Wohl sind seine Helden die Männer der Bibel, und den Ausgangspunkt zu seinen Geschichten findet er in den Taten und Erlebnissen derselben. Aber in der Gestaltung des Stoffes läßt er sich nur von dem einen Gedanken leiten: die Ehre und den Ruhm seines Volkes in den leuchtendsten Farben zu malen.

Im ersten Fragment erzählt Artapanos, Abraham habe den Ägypterkönig und die Phönikier in der Astrologie unterrichtet.

Das zweite Fragment ist der Lebensgeschichte Josephs gewidmet. Weil dieser an Verstand alle überragte, habe er den Neid seiner Brüder nicht mehr herausfordern wollen und deshalb benachbarte Araber gebeten, ihn nach Ägypten mitzunehmen. Von der Erniedrigung Josephs daselbst sagt Artapanos kein Wort. Joseph wird sogleich Verwalter Ägyptens. Als solcher führt er gewaltige kolonisationsartige Arbeiten durch. Eine soziale Agrarreform zugunsten der benachteiligten Schwachen sichert ihm großen Ruhm. Ohne Kommentar berichtet Artapanos kurz über die Heirat Josephs mit Aseneth, von der Übersiedlung seiner Angehörigen nach Kaisan (Gosen) und schließlich von den Maßnahmen bezüglich der Getreideversorgung während der Hungerjahre.

Im dritten Fragment wird uns ein ganzer Roman über Mose erzählt, der von den Griechen Musaeus genannt werde und Lehrer des Orpheus gewesen sei. Die Aufzählung seiner Vorzüge und Taten, auf die wir noch zurückkommen werden, gipfelt in der Behauptung, Mose sei von den Priestern mit Ehrenbezeugungen bedacht worden wie ein Gott. An anderer Stelle wird Mose mit Hermes-Tot identifiziert, er ist es, der das Land in Nomen einteilte und in jedem Landesteil einen eigenen – merke wohl – heidnischen Gottesdienst begründet. Die Erzählung der Befreiung der Israeliten vom ägyptischen Joch ist mit so vielen Zutaten und Ausschmückungen versehen, daß die biblischen Berichte darin kaum mehr erkennbar sind.

Aus welchen Quellen hat Artapanos seine Weisheiten geschöpft? Sicher hat er die LXX benutzt, soweit man bei ihm von einer Benutzung sprechen kann.² Daneben hat er offenbar vieles aus der Geschichte des Hekataeus von Abdera bzw. des Pseudo-Hekataeus bezogen.³ Anderes las er in verschiedenen griechischen Schriften, da ähnliches sich bei Plutarch, Diodor u. a. findet.⁴ Man geht wohl nicht fehl, wenn man vermutet, daß weit stärker als das schriftliche Quellenmaterial bei Artapanos die mündliche Überlieferung und seine eigene Phantasie überwiegen.

Die Sprache dieser drei Fragmente ist ein recht gutes Griechisch. Hebraismen werden möglichst vermieden. Weil ausschließlich israelitische Geschichte, die sich

¹ Schürer III, S. 478; Freudenthal S. 169–172.

² Freudenthal S. 145 ff.

³ Willrich glaubte früher, Artapanos sei von Ps.-Hekataeus abhängig, vgl. Willrich: Juden und Griechen . . . S. 168. Diese Ansicht hat er in seinem Werk: *Judaica* S. 111 ff. revidiert.

⁴ Freudenthal S. 160; Christ-Schmid-Stählin S. 447.

in oder um Ägypten abspielt, berücksichtigt wird, ist der Verfasser sicher ein in Ägypten ansässiger Jude gewesen.¹

Wer ist dieser Artapanos? Die verschiedensten Antworten sind auf diese Frage gegeben worden. Freudenthal vermutet, daß Artapanos ein Deckname für den sogenannten Pseudo-Aristeas und daß er mit diesem identisch sei.² Gegen diese Meinung spricht vor allem die Verschiedenheit in der Beurteilung der ägyptischen Tierkulte. Während Pseudo-Aristeas scharf gegen diese auftritt (Aristeas ed. Wendland §§ 134–139), läßt Artapanos Mose den Urheber der verschiedenen Tierkulte sein. Er begründet dies auf sehr rationalistische Weise: ihrer Nützlichkeit wegen sind diese Tiere verehrt worden. Da Mose für Artapanos der Begründer jeglicher Kultur war, so ist es einleuchtend, daß auch die religiöse darin einbegriffen war (Fragm. III).³

Es scheint mir noch ein gewichtiger Grund zur Ablehnung der oben erwähnten These Freudenthals zu bestehen. Artapanos erweckt den Eindruck eines naiven, unkritischen Schreibers. Pseudo-Aristeas dagegen verfügt zweifellos über eine recht gute Bildung. Er ist ein geschickter Fälscher, der seine Legende immerhin so gut darzustellen wußte, daß sie viele Jahrhunderte hindurch als Geschichte galt. Auch sind ihm philosophische Gedankengänge der Popularphilosophie seiner Zeit vertraut, während bei Artapanos nichts anderes zu finden ist als ein primitives Gemisch von Historie, Legende, Glaubensüberlieferung und Phantasie. Man kann daher m. E. mit Sicherheit die persönliche Unabhängigkeit der beiden Verfasser voneinander annehmen.⁴

Artapanos ist möglicherweise in der Tat ein Deckname. Über eine Persönlichkeit dieses Namens in jener Zeit ist nichts bekannt.⁵

Über die Zeit, in welcher die Schriften des Artapanos entstanden sind, kann mit Sicherheit nur soviel gesagt werden, daß sie vor Alexander Polyhistor liegen muß, da dieser der Exzerptor ist. Da mit Wahrscheinlichkeit die LXX-Übersetzung dem Verfasser zumindest bekannt war, wird man mit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert als Abfassungszeit rechnen können.⁶

Was Artapanus mit seinem Geschichtsroman wollte, darüber kann man nicht im Zweifel sein. Wenn es ihm gelingen sollte, der Welt zu beweisen, daß die führenden Männer der Israeliten die größten Wohltäter der Menschheit waren und die frühere Zeit dies auch anerkannt hatte, dann sollte doch wohl das Verständnis für das Volk, dem diese Männer angehörten, auch zu seiner Zeit geweckt und vertieft werden. Dann müßte aber auch an die Stelle des Hasses und der Anfeindung Ehrfurcht und Liebe für dasselbe treten.

¹ Karpeles I, S. 229; Schürer III, S. 479 u. a.

² Freudenthal S. 162 ff., nach ihm Karpeles, Gutschmid u. a.

³ O. Weinreich: *Gebet und Wunder*, 1929, S. 299–301.

⁴ So denken auch Schürer III, S. 477–479; Christ-Schmid-Stählin S. 446; Weinreich, O.: *Gebet und Wunder*, 1929, S. 299.

⁵ Freudenthal S. 153.

⁶ Karpeles I, S. 230; Schürer III, S. 479.

Ein Überblick über die *Theologumena* des Artapanos zeigt uns folgendes Bild:

1. Wir finden hier keine durchdachten oder grundsätzlichen Aussagen über Gott.
2. Die theozentrische Betrachtungsweise der meisten alttestamentlichen Schriften ist hier vollständig aufgegeben.
3. Wo über Gott geredet wird, geschieht dies nur so, daß Artapanos ihn wunderbar in die Handlung eingreifen läßt.

Als Gottesbezeichnung kommt viermal *θεός* vor, und zwar immer mit Artikel (III, 22, 115, 139, 208). Eigentümlicherweise steht der Artikel auch dort, wo Artapanos von ägyptischer Götterverehrung spricht, so in Fragment III, 20ff.: „*εἰ δὲ τὴν πόλιν εἰς λς' νομοὺς διελεῖν καὶ ἐκάστῳ τῶν νομῶν ἀποτάξαι τὸν θεὸν σεφθῆσεσθαι*“. An einer Stelle steht *δεσπότης*, das auch in den Apokryphen und Pseudoepigraphen häufig, meist in Verbindung mit *κύριος*, vorkommt (III, 128f.). Artapanos ordnet sich hier in den Sprachgebrauch der späteren LXX-Schriften, indem *δεσπότης* der Hervorhebung der Macht Gottes dient: „*τὸν δὲ φάναί, προστάξαι αὐτῷ τὸν τῆς οἰκουμένης δεσπότην ἀπολῦσαι τοὺς Ἰουδαίους*“ (III, 128f.).¹ Wenn Artapanos im übrigen auch sehr weitherzig ist, so muß er an dieser Stelle doch die Allmacht Gottes gegenüber dem von den Ägyptern als göttlich verehrten Pharao behaupten. Deshalb heißt Gott hier wohl: „*ὁ τῆς οἰκουμένης δεσπότης*“.

Zweimal greift Gott mittels der *θεία φωνή* unmittelbar in das Geschehen ein: in der Berufungsvision des Mose, die den Berichten in Exodus 3 und 6 nach-erzählt ist, ist es die „göttliche Stimme“, die den Auftrag zur Befreiung des Volkes gibt (III, 120f.). Beim Zug durch das Schilfmeer ist es wieder die *θεία φωνή*, die Mose die Anweisung erteilt, das Meer mit dem Stock zu schlagen und so die Flut zu spalten (III, 198). Das Adjektiv *θεῖος*, das in der LXX selten und fast ausschließlich in den jüngsten Schriften vorkommt (Sirach, 2.-4. Makk.), ist weder dort noch im Neuen Testament in Verbindung mit *φωνή* zu finden.² Wir werden aber im Laufe dieser Abhandlung noch auf andere Stellen stoßen, wo die göttliche Stimme an die Stelle Gottes tritt.³

Eine sehr große Bedeutung wird dem „Namen Gottes“ bei Artapanos beigemessen. Schon im Alten Testament finden wir die Doppelbedeutung des Gottesnamens angedeutet. Einerseits ist er bloßes Synonym für Gott, andererseits scheint der Name Jahves als selbständige, mächtige Hypostase angerufen worden zu sein. Wie weit hier Überbleibsel einer Namensmagie mitspielen, darüber sind

¹ II. Makk. 5, 17, 20; 6, 14 u. a.; III. Makk. 2, 2 (ähnlich 7, 9); Sap Sal. 6, 7; 8, 3 u. a.

² Bei Philo finden wir den Ausdruck sehr häufig, vgl. Leisegang: *Judaei Philonis Alex. opera*, 1926, 7. Bd. Wortindex.

³ Siehe unten S. 134f.

sich die Forscher nicht einig.¹ Kautzsch vermutet, daß in der vorprophetischen Religion Israels die Namensmagie größere Bedeutung hatte als später, wo man den „Namen“ häufig in formelhaften Wendungen ohne tieferen Sinn gebrauchte.² Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß sich auch in der hochentwickelten israelitischen Religion primitive Elemente im Volke erhalten haben.³ Vielleicht, daß gerade die fromme Scheu, mit welcher vornehmlich die rabbinischen Schulen den Namen Gottes umgaben, dazu führte, daß der Name Gottes für naive Menschen zum machtvollen Zaubermittel wurde, also gerade zu dem, was der Dekalog verhindern wollte.⁴ Auch Artapanos glaubt an die Wunderkraft des Namens Gottes. Er sagt, Mose sei auf wunderbare Weise aus dem Gefängnis befreit worden, und als der Pharao ihn nach dem Namen des mächtigen Gottes gefragt habe, um denselben zu verhöhnen, habe Mose ihm diesen ins Ohr geflüstert, worauf folgendes geschah: „... ἀκούσαντα δὲ τὸν βασιλέα πεσεῖν ἄγονον, διακρατηθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ Μωϋσος πάλιν ἀναβιῶσαι. (III, 141 ff.). Und weiter heißt es: „γράψαντα δὲ τὸ ὄνομα εἰς δέλτον κατασφραγίσασθαι. τῶν δὲ ἱερέων τὸν ἐκφανλίσαντα τὰ ἐν τῇ πινακίδι γεγραμμένα μετὰ σπασμοῦ τὸν βίον ἐκλιμπάνειν“ (III, 143–146). So mächtig ist der Name Gottes, daß der Priester, der ihn von der Tafel wegwischt, sein Leben verliert (III, 146).

Gott wird nirgends „heilig“ genannt, wohl aber die Tiere, die von den Ägyptern verehrt wurden. Schürer sagt wohl richtig, daß diese Tiere „τῷ Θεῷ“ heilig, d. h. geweiht, seien (III, 49, 64)⁵. Wohl versucht Artapanos die Tatsache der Tierversehrung als harmlos hinzustellen, indem er die Nützlichkeit dieser Tiere betont. Aber es ist immerhin für einen Juden ein gewagtes Unternehmen, den Tierkult anzuerkennen, ja ihn sogar von Mose herzuleiten.

Der sonst im hellenistischen Judentum so beliebte Schöpfergedanke findet sich bei Artapanos nicht. Gott herrscht über die Welt. Er ist „ὁ τῆς οἰκουμένης δεσπότης“ (III, 129). Als solcher hat er die Macht, seine Pläne gegen alle Widerstände durchzuführen. Er hat den Mose mit der Befreiung beauftragt und steht ihm gnädig bei, wenn dieser ihn um Hilfe bittet (III, 115, 117). Ein Feuer bricht aus der Erde hervor, ohne daß Wald oder Gehölz da ist, und eine göttliche Stimme hält den erschreckten Mose von der Flucht ab und beauftragt ihn mit der Befreiung der Israeliten (III, 120). Mit Gewalt soll die Befreiung erzwungen

¹ Siehe dazu die Arbeit von F. Giesebrecht: Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, 1901; Art. *ὄνομα* ThWbZNT V, 252 ff.

² Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testaments, 1911, S. 93 f.

³ ThWbZNT Art. *ὄνομα* V, 254 f.; O. Weinreich; Gebet und Wunder, 1929, S. 304, hält dafür, daß diese Wundergeschichten eher dem ägyptischen oder griechischen als dem jüdischen Geschmack entsprechen. Dem könnte man freilich entgegenhalten, daß z. B. II. und III. Makk., an deren jüdischem Charakter wohl nicht zu zweifeln ist, die gleiche Art von Wundergeschichten für jüdische Leser bringen.

⁴ Bousset S. 309, Anm. und O. Grether: Name und Wort Gottes im Alten Testament, 1934, S. 18–25; vgl. auch W. Schencke: Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation, 1913, S. 2 f. u. Anm. 1; Art. *ὄνομα* im ThWbZNT V, 266/68.

⁵ Schürer, III S. 479

werden. Bei Nacht öffnen sich die Türen des Gefängnisses, in welches Mose eingesperrt worden war (III, 130). Einige Wächter sterben, andere schlafen ein, und ihre Waffen zerbrechen (III, 133f.). Mose tritt ungehindert zum Pharaon in den Palast, da die Wächter schlafen, und weckt den König (III, 135f.). Mit mannigfaltigen Wundern, wie Verwandlung des Stabes in eine Schlange, Überschwemmungen, Vernichtung der Flußtiere, Flügeltiere (ξφόν τι πτηνόν), Frösche (βάτραχοι), Heuschrecken und Stechmücken (ἀκρίδες καὶ σκνίφες), Hagel und Erdbeben (χάλαξα καὶ σεισμοί) hilft Gott die Israeliten zu befreien.¹ Weiter geleitet Gott die Israeliten durch das Schilfmeer. Hier läßt Artapanus die Memphiten eine rationalistische Erklärung für dieses Wunder vortragen: „καὶ Μεμφίτας μὲν οὖν λέγειν ἔμπειρον ὄντα τὸν Μωῦσον τῆς χώρας τὴν ἄμπεωτιν τηρήσαντα διὰ ξηρᾶς τῆς θαλάσσης τὸ πλῆθος περαιῶσαι“ (III, 190ff.). Die Heliopolitaner dagegen scheinen es besser zu wissen: die Ägypter hätten die Verfolgung aufgenommen, weil die Israeliten das Eigentum der Ägypter entführten. Mose zertheilte auf Geheiß der „göttlichen Stimme“ das Wasser mit dem Stab und sein Volk zog trockenen Fußes hindurch. Vor den Ägyptern aber strahlt ein Feuer auf, das Meer schließt sich über ihnen, so daß „ὑπὸ τε τοῦ πυρὸς καὶ τῆς πλημμυρίδος πάντας διαφθαρεῖναι“ (III, 194ff.).

Chenephres, der Memphitenkönig, wird als erster mit der Elephantiasis bestraft, weil er den Juden befohlen hatte, Leinwand zu tragen, um sie besser kenntlich zu machen und sie zu züchtigen (III, 109). So ist Gott der Rächer der um ihrer Volkszugehörigkeit und Religion Verfolgten.

Obwohl im einzelnen diese Wundererzählungen denen des Alten Testaments sicher verwandt sind, unterscheiden sie sich von ihnen doch stark dadurch, daß hier die wunderhafte Tendenz noch gesteigert wird. Von dem religiösen Moment, dem Führungs- und Erwählungsgedanken, dem Bundesbewußtsein, ist kaum etwas zu finden. Das Wunder ist um des Wunders willen erzählt und es dient nicht etwa in maiorem Dei gloriam, sondern in maiorem Judaeorum gloriam.²

In bezug auf die *Aussagen anthropologischer Art* können wir dieselbe Erscheinung feststellen, wie wir sie bei Eupolemos vorgefunden haben. Vor allem sind es die israelitischen Helden, über welche etwas ausgesagt wird. Allgemein Menschliches oder andere Personen Betreffendes ist nur vereinzelt vorhanden. Im Gegensatz zum Alten Testament ist die Charakteristik der Helden bei Artapanos sehr einseitig und maßlos übertrieben. Alles, was der Ehre und dem Ruhm der Helden irgendwie Abbruch tun könnte, wird weggelassen oder abgeändert: Mose tötet den Ägypter aus Notwehr, weil dieser ihn töten soll (III, 96ff.; vgl. Exodus 2, 11f.). Mose ist von der kinderlosen Königin adoptiert worden, und zwar nicht etwa als Findelkind (III, 11ff.; vgl. Exodus 2, 11f.), Mose wird vom

¹ Es ist auffällig, wie wenig dieser Plagen-Katalog im einzelnen mit dem des Exodusberichtes (Ex. 7ff.) übereinstimmt. Man erhält den Eindruck, Artapanos zitiere ihn aus dem Gedächtnis.

² Vgl. O. Weinreich: *Gebet und Wunder*, 1929, S. 307f.

Ägypterkönig seiner Tüchtigkeit wegen aus Neid verfolgt, nicht weil er einen Ägypter getötet hatte (III, 33–35; vgl. Exodus 2, 11 ff.), Joseph wird von seinen Brüdern verfolgt, da er an Verstand und Einsicht alle überragt, er wird sogleich nach seiner freiwilligen Übersiedlung nach Ägypten zum Verwalter befördert (II, 10 ff.; vgl. Genesis 37–41).

Die berühmten Väter des jüdischen Volkes waren alle in der Lage, die Heiden zu belehren: Abraham sei zum König Phareton nach Ägypten gezogen „*καὶ τὴν ἀστρολογίαν αὐτὸν διδάξαι*“ (I, 6 f.), Joseph hat als erstes Werk in Ägypten eine Agrarreform durchgeführt (II, 19 ff.), Mose lehrt die Heiden Schiff- und Maschinenbau, er unterrichtet sie in Philosophie und Waffenkunde, ferner teilt er jedem Bezirk seine besondere Gottesverehrung zu (III, 15 ff.). Von Joseph sagt Artapanos: „*συνέσει δὲ καὶ φρονήσει παρὰ τοὺς ἄλλους διενεγκόντα*“ (II, 3). Beide Ausdrücke kommen in der Profangräzität vor: ersterer im übertragenen Sinne als Beurteilungskraft oder Einsicht, letzterer fast synonym als Weisheit oder Gesinnung. Beide finden sich in der LXX sehr häufig. Freilich erhält Joseph in der Genesis nach der LXX-Übersetzung nirgends diese Attribute. Beide Ausdrücke finden sich weit häufiger in den jungen Lehrbüchern der alttestamentlichen Schriften und in den Apokryphen. Aus dem harten Schicksal, das Joseph in seiner Jugend betroffen, macht Artapanos eine kluge, ja geradezu prophetische Voraussicht: „*προειδόμενον δὲ τὴν ἐπισύστασιν (τῶν ἀδελφῶν sc.), δεηθῆναι τῶν ἀστυγεϊτόνων Ἀράβων, εἰς τὴν Αἴγυπτον αὐτὸν διακομίσαι*“ (II, 5 f.). Diese Prophetengabe hat ihn auch veranlaßt, das Getreide von sieben Jahren aufzuspeichern, als er *δεσπότης* Ägyptens geworden war (II, 29 ff.).¹

Artapanos billigt dem Joseph in dem Bericht über die Agrarreform zugunsten der Schwachen ein soziales Verständnis zu, das den Berichten in der Genesis völlig fremd ist (II, 12 f.), denn in Genesis 47, 13 ff. ist nur ausgeführt, wie Joseph in den Hungerjahren alles Land in den Besitz des Pharao übergeführt und den fünften Teil der Gesamternte als Abgabe für den Hof gesichert habe. Es ist beachtenswert, wie hier ohne Bezugnahme auf biblische Forderungen der soziale Sinn des Joseph hervorgehoben wird.²

Noch größere Fähigkeiten als Joseph werden Mose zuerkannt. Dieser hat in seinem Mannesalter den Menschen viele *εὐχρησια* geschenkt (III, 17). Dieses Wort utilitaristischer Färbung kommt in den kanonischen Büchern und in den Apokryphen der LXX nur je einmal vor (Prov. 31, 13 und Sap. Sal. 13, 13). Auch dem Neuen Testament ist diese Art Gabe fremd. Vollends jeglichem biblischem Denken und Glauben entfremdet, will uns Artapanos erscheinen, wenn wir hören, was für Gaben Mose den Menschen geschenkt haben soll: „*... πλοῦτα καὶ μηχανὰς πρὸς τὰς λιθοθεσίας, καὶ τὰ Αἰγύπτια ὅπλα, καὶ τὰ ὄργανα τὰ ὑδρευτικὰ καὶ πολεμικὰ, καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἐξενρεῖν*.“ (III, 17 ff.). Diese Zusammenstellung

¹ In II, 11 wird Joseph wie in der LXX *διοικητής* genannt.

² Der soziale Sinn des Herrschers wird auch im Arbr. wiederholt postuliert, Arbr. 190, 205, 273 u. a.

ist Ausdruck einer recht primitiven Geistigkeit des Verfassers. Letzten Endes will er nichts anderes sagen als dies, daß die Ägypter einfach alles, was zu ihrem Vorteil gereichte, von Mose erhalten haben. Wenn einer Erfinder von Waffen, Fahrzeugen, Maschinen für den Steintransport, Bewässerungsvorrichtungen und Kriegsmaschinen ist und schließlich sogar die Philosophie auf ihn zurückgeht, dann wundert es einen nicht, wenn von ihm gesagt wird: „διὰ ταῦτα οὖν τὸν Μωϋσῶν ἐπὶ τῶν ὄχλων ἀγαπηθῆναι καὶ ἐπὶ τῶν ἱερέων ἰσοθέου τιμῆς καταξιωθέντα προσαγορευθῆναι Ἐρμῆν διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἐρμηνείαν“ (III, 30ff.). Das Prädikat *ἰσόθεος* finden wir in der LXX nur in einer Variante zu II. Makk. 9, 13 und ist hier in ablehnendem Sinne gebraucht. Es wäre ja im Alten wie im Neuen Testament schlechthin undenkbar, daß ein Mensch mit „gottgleichen“ Ehren bedacht werden könnte. Bei Artapanos ist das möglich, ja er identifiziert Mose sogar mit Hermes-Tot. Da letzterer im ägyptischen Neungötterkreis der Gesetzgeber, Bücherschreiber und Hermeneut der Götter ist, bedarf es für Artapanos keines weiteren Beweises, daß Mose mit diesem identisch sei.¹

In Exodus 3 wird erzählt, wie Mose in der Berufungsvision hingehen wollte, um sich den brennenden, aber nicht verbrennenden Busch anzusehen. Erst nach dem Anruf Gottes verhüllt Mose in frommer Scheu sein Angesicht. Artapanos aber berichtet anders. Er läßt Mose, von Furcht ergriffen, sich zur Flucht wenden. Die „*θεία φωνή*“ verhindert dies aber und beauftragt den Propheten, nach Ägypten zu ziehen und sein Volk zu befreien (III, 119ff.). An dieser Stelle zeigt sich das anthropozentrische Denken des Artapanos besonders deutlich. Obschon er expressis verbis in Übereinstimmung mit dem Exodusbericht sagt, daß Gott Mose den Auftrag zur Befreiung der Israeliten gegeben habe, fährt er doch weiter: „τὸν δὲ θαρσύνοντα δύναμιν πολεμίαν ἐπάγειν διαγνώνα τοῖς Αἰγυπτίοις“ (III, 123f.). Sowohl in Exodus Kap. 3 wie auch in Kap. 6 ist Gott der handelnde Teil. Mose ist Diener, Gesandter Jahves. Hier aber ist es Mose, der „Mut faßt“ und „sich entschließt“ gegen Ägypten Krieg zu führen. Das Schwergewicht der handelnden Personen ist auf Mose übergegangen.

Am Schlusse des dritten Fragmentes schildert Artapanos noch, wie imposant die Gestalt des Mose auch äußerlich gewesen sei: „γεγονέναι δὲ φησι τὸν Μωϋσῶν μακρόν, πυρραχῆ, πολιόν, κομήτην, ἀξιωματικόν“ (III, 210f.). Das Adjektiv *ἀξιωματικός*, das in der klassischen und nachklassischen Gzität vorkommt und „würdig“, „würdevoll“ oder „erhaben“ bedeutet, findet sich weder in der LXX noch im Neuen Testament. Artapanos spricht über seine Helden eben so, wie es der griechisch sprechende Ägypter auch tun würde.

Es hätte der Absicht der Schrift nicht entsprochen, wenn Artapanos allzu negative Urteile über die Ägypter oder ihre Könige gefällt hätte. Man hat oft den Eindruck, daß er gern mehr sagen möchte. Er zeigt die Geringschätzung für diese schon deutlich genug, indem er alles, was für die Entstehung und Ent-

¹ Vgl. Freudenthal S. 153f.

wicklung der ägyptischen Kultur bedeutsam war, auf seine israelitischen Väter zurückführt (s. o. S. 48). Im übrigen beschränkt er sich darauf, nur dann über Nicht-Israeliten Nachtteiliges zu sagen, wo diese sich dem Judenvolk gegenüber ausgesprochen feindlich einstellten. Das erschen wir aus folgenden Stellen: Mose hat seine Erfindungen und Reformen ganz in den Dienst des Memphitenkönigs Chenefres gestellt (III, 25–29). Aber der Neid des Königs ist Ursache der Verfolgungen und Nachstellungen, die Mose nun auszustehen hat: „*τὸν δὲ Χενεφρῶν ὁρῶντα τὴν ἀρετὴν τοῦ Μωϋσέον φθονῆσαι αὐτῷ καὶ ζητεῖν αὐτὸν ἐπ'εὐλόγῳ αἰτίᾳ τινὶ ἀνελεῖν*“ (III, 33–35). Mose wird mit einem ungeübten Heer, das zum größten Teil aus Bauern besteht, in den Krieg gegen Äthiopien geschickt (III, 35 ff.). Nach glücklicher Beendigung desselben ist die Einstellung des Chenefres Mose gegenüber nicht etwa besser. Er empfängt ihn wohl mit freundlichen Worten, aber in Wirklichkeit stellt er ihm nach (III, 57 ff.). Die Ägypter werden Chenefres immer mehr entfremdet. Dieser greift zum letzten und gemeinsten Mittel: er plant den Meuchelmord gegen Mose (III, 72 ff.). Mose tötet dann allerdings den Mörder aus Notwehr und flieht nach Arabien (III, 96 ff.). Chenefres aber stirbt zur Strafe für sein Verhalten gegen Mose und die Israeliten an der Elephantiasis (III, 109 ff.). Artapanos will aber nicht die Ägypter insgesamt in ein schiefes Licht stellen. Deshalb sagt er ausdrücklich, daß niemand dem Mordbefehl gegen Mose Folge leisten wollte und daß es der Druckmittel gegenüber Chanetot bedurfte, um diesem das Mordversprechen abzugewinnen (III, 76 ff.).

Über den Nachfolger des in Genesis 40 ff. genannten Pharao sagt Artapanos nur folgendes aus:

1. „*τοῦτον δὲ τοῖς Ἰουδαίοις φανύως προσφέρεσθαι*“ (III, 5 f.).

2. Einmal wütet der König, dann wieder ist er frevelhaft übermütig, so daß er die Juden plagt (III, 165–167; 178), bald ist er zerschlagenen Gemütes ob der vielen Plagen, die über ihn hereinbrechen, so daß er schließlich die Israeliten ziehen lassen will, bald bereut er sein gegebenes Wort (III, 184–186).

Die Art und Weise, wie Artapanos über die Beziehungen Gott-Mensch und Mensch-Gott, über Ethik, über Kult und Gesetz redet bzw. sich ausschweigt, zeigt uns deutlich seine Entfremdung der biblischen Religiosität gegenüber. Er läßt die biblischen Väter den Ägyptern Heiligtümer und Tempel erbauen und darin heilige Tiere weihen (II, 25 f.; III, 6–8, 20 ff., 50–53, 68–72). Mit den ägyptischen Priestern leben sie in enger Freundschaft, die auf Gegenseitigkeit beruht. Sowohl Joseph wie Mose haben anläßlich ihrer Reformen den Priestern gutes Gelände zugeteilt (II, 17; III, 24 f.), Mose teilt mit den Priestern die Kenntnis der *ιερά γράμματα* (III, 22 f., 32 f.), und er wird von diesen *ἰσοθεὸν τιμῆς καταξιώθεις* (III, 31). Nur das Vergehen gegen den Namen Gottes wirkt sich auch für einen Priester tödlich aus: „*τῶν δὲ ἱερέων τὸν ἐκφανλίσαντα τὰ ἐν τῇ πινακίδι γεγραμμένα μετὰ σπασμοῦ τὸν βίον ἐκλιμπάνειν*“ (III, 144 f.). Auch die äthiopischen Priester finden Gefallen an Mose, so daß sie von ihm selbst die Beschneidung übernehmen (III, 55 f.).

In gleicher Art wie die LXX redet auch Artapanos von den *σημεῖα*, die Mose tut und die die Zauberer ihm gleichtun wollten (III, 146ff.). Artapanos rechnet ganz offensichtlich mit der Realität dieser „ἐπαιδοὶ“ (Beschwörungen) und „μάγανα“ (Zauberei). Wie sehr er der heidnischen Magie verfallen ist, zeigt uns folgende Stelle deutlich: „διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς Ἀγνυπίους τὴν ῥάβδον ἀναιτιθέναι εἰς πᾶν ἱερόν, ὁμοίως δὲ καὶ τῇ Ἰσιδι, διὰ τὸ τὴν γῆν εἶναι Ἴσιν παιομένην δὲ τῇ ῥάβδῳ τὰ τέρατα ἀνεῖναι“ (III, 175–178).¹ Die gelegentliche Identifikation der Isis mit der Erde war wohl allgemeines Gedankengut damals.² Daß nun aber die mit dem Stock geschlagene Erde diese Wunder hervorbringt, das erhärtet eindeutig, wie verschieden die Auffassung der LXX von der des Artapanos in Bezug auf *σημεῖα καὶ τέρατα* ist. *Σημεῖον* kennzeichnet im Alten Testament den Ursprung eines Geschehens. Das Offenbarwerden des Wirkens Gottes ist *σημεῖον*. *Τέρας* betont darüber hinaus die außergewöhnliche, wunderhafte Art dieses Geschehens.³ Nur einmal tritt uns, soweit wir sehen, bei Artapanos religiöses Erbe des Alten Testamentes unverfälscht entgegen, nämlich dort, wo er von der Drangsal der Israeliten in Ägypten spricht: „τὸν δὲ Μωϋσῶν ἐῴχεσθαι τῷ θεῷ ἥδη ποτὲ τοὺς λαοὺς παῦσαι τῶν κακοπαθειῶν“ (III, 115 ff.). In Genesis 28, 20 heißt es nach der LXX: „καὶ ἠϋξάτο Ἰακωβ εὐχὴν λέγων . . .“ Der Pharao fordert Mose und Aaron auf: „εὔξασθε οὖν περὶ ἐμοῦ πρὸς κύριον . . .“ (LXX Ex. 8, 25 u. a.). In der LXX wird *εὔχομαι*, wo es „beten, bitten“ bedeutet, immer in Verbindung mit *πρὸς* c. Acc. gebraucht. Wo es „geloben, weihen“ bedeuten soll, steht ein Akkusativobjekt dahinter mit nachfolgendem Dativ: „,,ἠϋξάτο Ἰσραὴλ εὐχὴν κυρίῳ . . .“ (Nu. 21, 2 u. a.). Hingegen ist der Gebrauch von *εὔχομαι* im Sinne von „beten“, wie wir ihn bei Artapanos hier gefunden, sehr geläufig im klassischen Griechisch. *Κακοπάθεια* kommt in der LXX nur dreimal vor und stammt auch aus der klassischen Profangräzität und bedeutet überall: „Leiden, Drangsal, Unglück“. Auch *ἰλάσσομαι* ist in der LXX recht selten zu finden. Trotzdem Artapanos in dem oben angeführten Passus sich einer für einen Israeliten nicht sehr gebräuchlichen Sprache bedient, ist es doch die einzige Stelle religiösen Gehaltes, die nicht, soweit ersichtlich, eine Verschmelzung oder Vermischung von Judentum und Heidentum darstellt. Der Mensch ist in Not und Drangsal, seine letzte Zuflucht ist Gott, er betet, Gott erbarmt sich seiner und erhört ihn, – das ist ein theistischer, dem Alten Testament wohlbekannter Gedankengang. Freilich ist er nicht exklusiv spezifisch alttestamentlich. Auch der Grieche oder der Ägypter kann – mutatis mutandis – so denken.⁴ So gelingt es auch hier nicht, die Verbundenheit des Artapanos mit dem religiösen Gehalt des Alten Testamentes eindeutig zu erweisen. Daher können wir im Urteil über diesen Artapanos

¹ Zum Problem Religion und Magie vgl. N. Soederblom: Das Werden des Gottesglaubens, 2. Aufl. Leipzig 1926, S. 157ff.

² Vgl. Art. Isis in Roscher: Ausführl. Lexikon der griech. und röm. Mythologie, 1884ff.

³ Bd., I. Abt., S. 442–447.

⁴ P. Stein: *τέρας*, Marburg 1909, S. 61.

⁵ Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl. 1909, S. 98f.

panos Schürer beipflichten, der sagt, daß wir es hier mit einem jüdischen Schriftsteller zu tun haben, „dem der Glanz und die Ehre des jüdischen Namens mehr am Herzen lagen, als die Reinheit der Gottesverehrung“.¹

5. Ezechiel der Tragiker²

Eine Sonderstellung unter den Fragmenten der hellenistisch-jüdischen Schriftstellerei nehmen die 269 Verse eines gewissen Ezechiel ein. Sie sind die Überreste des einzigen Dramas jüdischer Herkunft in jener Zeit. Das Stück soll den Titel getragen haben: „*Ἐξαγωγή*“, und sein Verfasser wird in Eus. Praep. Ev. IX, 456d genannt: „*Ἐξεκλήτος ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής*“. Ob Ezechiel andere jüdische Dramatiker als Vorläufer oder Nachfahren gehabt hat, ist nicht feststellbar. Daß er selber der Verfasser mehrerer Dramen war, scheinen sowohl Eusebius wie Clemens zu wissen, indem sie ihn „*ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής*“ nennen (Eus. Praep. Ev. IX, 456d, Clem. Al. Strom. I, 23, 155). Die guterhaltenen Bruchstücke haben Eusebius (Praep. Ev. IX, 28) und Clemens Alexandrinus (Strom. I, 23, 155 ff.) aus dem Geschichtswerk des Alexander Polyhistor übernommen.

Das Drama hat den Auszug aus Ägypten unter Führung des Mose zum Gegenstand und trägt daher den Titel *Ἐξαγωγή*. In einem langen Monolog erzählt Mose seine Lebensgeschichte (V. 1–58). Dann wird ein Abschnitt aus der Begegnung mit Zippora auf der Flucht nach Midian geboten (V. 59–65). Aus einer Szene in Midian sind nur zwei Verse erhalten: Chus, offenbar ein Bruder der Zippora, fordert diese auf, zu erzählen, was geschehen sei. Sie berichtet: „der Vater gab mich diesem Fremdling zur Frau“ (V. 66f.).

Ezechiel weiß auch von einem Traum des Mose zu erzählen: Dieser sieht einen hohen Thron auf der Spitze eines Berges. Die Erscheinung darauf, ein Mann mit Herrscherattributen versehen, heißt Mose den Thron einnehmen und überreicht ihm die Insignien. Hierauf überblickt Mose das Weltall, und die Sterne huldigen ihm. Von Reguel, dem Schwiegervater des Mose, wird dieser Traum als Prophezeiung auf dessen Führerschaft hin gedeutet (V. 68–89).

In enger Anlehnung an die Berichte in Exodus 3 und 6 wird die Berufungsvision beim brennenden Busch als Dialog zwischen Gottes Stimme und Mose dargestellt. Die ägyptischen Plagen und die Anweisungen zum Auszugspassah werden hier vorwegnehmend als Ankündigungen Gottes an Mose in diesen Dialog aufgenommen (V. 90–192).

Das nächste Stück ist wieder ein Monolog. Ein ägyptischer Bote erzählt den Hergang der Katastrophe im Schilfmeer. Der Bote selber ist offenbar einer der wenigen, vielleicht der einzige, der den Fluten entronnen ist. Auf einige Abweichungen vom biblischen Bericht soll weiter unten noch hingewiesen werden (V. 193–242).³

¹ Schürer III, S. 479; Bousset S. 486.

² Text bei J. Wieneke: Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur *ἘΞΑΓΩΓΗ*, Monasterii Westfalorum 1931.

³ Siehe unten S. 57f. und 53.

Als Letztes hat Alexander Polyhistor den Bericht eines israelitischen Kundschafters festgehalten. Dieser erzählt Mose, wie sie die Oase Elim gefunden hätten, und wie sie dort dem wunderbaren Vogel Phönix begegnet seien (V. 243 bis 269).¹

Eine Gegenüberstellung dieser Fragmente mit den einschlägigen Stellen der LXX zeigt deutlich, daß letztere die Hauptquelle dieses Dramas darstellt.² Ezechiel folgt seiner biblischen Vorlage stellenweise so sehr, daß schon Philippson, aber auch Susemihl u. a. finden, es handle sich hier lediglich um „dialogisierte Geschichte“, die der Bibel nacherzählt sei.³ Man darf jedoch nicht außer Acht lassen, daß der Verfasser seinem Stoff immerhin so frei gegenübersteht, daß er verschiedene Szenen – schon allein unter den erhaltenen Fragmenten sind es deren drei – entweder aus uns unbekannten Quellen übernommen oder dann frei erfunden hat (V. 66f.; V. 68ff.; V. 193ff.).

Auch die Behandlung der Lebensgeschichte des Mose im ersten Monolog, der Bericht über den Zug durchs Rote Meer und der Rapport des Kundschafters sind durchaus nicht sklavisch abhängig vom Wortlaut der LXX. Die Frage bleibt offen, ob dem Ezechiel vielleicht unbekannte Werke der Haggada, ähnlich denen des Demetrios, Eupolemos oder Artapanos vorgelegen haben.

Aus der recht merkwürdigen Tatsache, daß Ezechiel von einer Erscheinung des Vogels Phönix berichtet, leiten einige Forscher die Bekanntschaft Ezechiels mit Schriften Herodots oder eines auf ihm fußenden Schreibers her.⁴ Da jedoch die Phönixsage in verschiedenen Variationen im hellenistischen Zeitalter so verbreitet war, ist eine direkte Abhängigkeit Ezechiels in dieser Sache nicht zu erweisen.⁵

Die in jambischen Trimetern geschriebenen Verse des Ezechiel weisen ein recht gutes Griechisch auf. Hebraismen kommen wohl etwa vor, im Gesamten sind sie jedoch unbedeutend.⁶ Zu dichterischem Schwunge erhebt sich die Sprache nie, obwohl stilistisch die Anklänge an Euripides sehr stark sind.⁷

Obschon durch die Form dieser Fragmente äußerlich ein Unterschied zu anderen Schriften dieser Zeit gegeben ist, so steht ihnen Ezechiels *Ἐσαγωγή* im Grunde doch sehr nahe. Wir finden hier dieselbe Tendenz, die israelitischen Helden zu verherrlichen und ihre vorzüglichen Eigenschaften in Gegensatz zu gewöhnlichen Menschen zu stellen (V. 41ff.; 83ff.; 96; 224ff.). Wenn die Israeliten

¹ Siehe unten S. 55.

² Wieneke S. 2–26.

³ Philippson: Ezechiel des jüd. Trauerspieldichters Auszug aus Ägypten und Philo d. Ä. Jerusalem, 1830, S. 13; Susemihl II, S. 653.

⁴ Kuiper in *Revue des études juives*, Paris 1903, S. 170ff.; Kappelmacher: Zur Tragödie der hellenist. Zeit in *Wiener Stud. und Krit.*, 1924/25, S. 82.

⁵ Wieneke S. 107f.

⁶ Kuiper: Le poète juif Ezéchiel in *Revue des études juives*, 1903, S. 161f.

⁷ Kappelmacher: Zur Tragödie der hellenist. Zeit in *Wiener Stud. und Krit.*, 1924/25, S. 75 und Anm.; Karpeles I, S. 235.

sich von den Ägyptern Geschirr, Kleider und Schmuck borgen und diese Dinge nicht mehr zurückbringen, so ist das nach Ezechiel ihr rechtmäßiger Lohn (V. 163 ff.). Außer der Feuersäule erscheint im Schilfmeer noch ein besonderer Lichtglanz (*φῆγγος, ὡς πύρος*), und die Räder der Wagen drehen sich nicht mehr, als ob sie festgebunden wären (V. 233–236). Wenn auch noch der wunderbare Vogel Phönix erscheint, so gehört das eben mit zu all dem Wunderbaren, das den Israeliten begegnete (V. 254 ff.).

Die *Ἑξαγωγή* ist das älteste Mosedrama der Weltliteratur und als solches an und für sich interessant.¹ Nicht daß der Dichter ein Problem lösen oder den Leser bzw. Zuschauer in einen Konflikt hineinführen wollte. Er will lediglich zeigen, wie Gott selber das Geschick des israelitischen Volkes gelenkt und dieses durch die Sendung des Mose zur herrlichen Freiheit geführt hat.

War das Stück für die Aufführung bestimmt? Auf diese Fragen haben die bisherigen Bearbeiter keine sichere Antwort zu geben vermocht. Dem Juden war damals das Theater in der Tat etwas Fremdes. Die Abscheu zeigt sich z. B. bei Josephus deutlich.² So halten denn auch mehrere Gelehrte dafür, daß das Stück nicht für die Aufführung bestimmt war und auch nicht aufgeführt wurde.³ Die gegenteilige Ansicht hat neuerdings wieder Kappelmacher vertreten, der darauf hinweist, daß das Stück ohnehin nicht für Juden bestimmt gewesen sei, da sonst die Weglassung aller für Heiden eventuell anstößigen Passahvorschriften (V. 175 ff.) keinen Sinn hätte. Die Bestimmung z. B., daß nur Beschnittene das Mahl feiern dürfen, und daß Fremde sich beschneiden lassen können, um das Passah zu feiern (Exodus 12, 43 ff.), wird mit keinem Wort erwähnt. Auch wird nirgends ein Erscheinen Gottes im Stück vorausgesetzt, sondern in Vers 101 f. wird gesagt, daß es dem Sterblichen unmöglich sei, Gottes Angesicht zu schauen, daß er wohl aber seine Stimme hören könne. So stand auch in dieser Beziehung einer Aufführung nichts im Wege.⁴

In welcher Absicht hat Ezechiel das Drama geschrieben? Herzfeld glaubt, daß Ezechiel in erster Linie den gebildeten hellenistischen Juden zu Gefallen die schwerfällige LXX-Übersetzung durch Verse in klassischer Form ersetzen wollte.⁵ Auch das erzieherische Moment ist in Betracht gezogen worden: man will dem Diaspora-Juden und vor allem auch der Jugend „reine“ Verse an Stelle der gefährlichen griechisch-heidnischen Literatur in die Hand geben oder als Schauspiel aufführen. Man möchte das Volk so mit der heiligen Geschichte statt mit

¹ Petsch: Ein Mosedrama aus hellenistischer Zeit in *Neue Jahrb. f. Wissensch. und Jugendbildung*, 1925, S. 805.

² Schlatter: *Theol.*, S. 181 f.; Philo hingegen scheint das Theater nicht als verwerflich angesehen zu haben. Er spricht häufig und ohne Zurückhaltung von seinen Theaterbesuchen, vgl. Schlatter: *Geschichte* S. 32.

³ Wieneke S. 119; Schlatter: *Gesch.* S. 199; Geffcken: *Antike Kulturkämpfe*, 1912, S. 602.

⁴ Schürer III, S. 502; Petsch in *Neue Jahrb. f. Wissensch. und Jugendbildung* 1925, S. 807 u. a.

⁵ Herzfeld II, S. 519.

heidnischen Mythen bekannt machen.¹ Diese Dramen hätten demnach die gleiche Bedeutung wie die Passions- und Mysterienspiele des Mittelalters gehabt.

Das stärkste treibende Moment zur Schaffung solcher Dramen ist jedoch zweifellos das apologetische und missionarische Interesse gewesen. Auch der Heide soll die jüdische Religion kennen lernen. Er soll wissen, daß dieses Volk unter besonderer Führung des höchsten Gottes stand und noch steht. Er soll wissen, daß keiner sich je ungestraft am Volke Gottes versündigt hat. Es wäre wohl möglich, daß Ezechiel diese *Ἑξάγωνη* in einer eigentlichen Notzeit, in Bedrängnis und Verfolgung seines Volkes schrieb, um auf diese heilsgeschichtliche Erfahrung hinzuweisen. Wienecke meint dazu: „Fortasse etiam Alexandrinos docere in animo habebat quantis poenis Deus affecisset eos, qui Haebraeos opprēssissent, atque praemonere audebat, ne umquam Judaeos spernerent neve iis obessent. It quidem constat Judaeos a Ptolemaeis protectos esse, sed tamen Judaeis, qui in regionibus externis erant, periculum semper imminebat, ne laederentur neve opprimerentur“.² Die Heiden sollten aber auch sehen, wie fromm und gottesfürchtig das Volk der Israeliten war. Ihre Zeremonialgesetze und ihr Kult wurden vor Zeiten von Gott selber so angeordnet und sind deshalb zu respektieren (V. 1 ff.; 104 ff.; 175 ff.; 212).

Als Heimat des Verfassers kommt wohl am ehesten Alexandrien in Frage, weil die Voraussetzungen für die Entstehung eines solchen Werkes dort als gegeben erscheinen.³ Kuiper versucht nachzuweisen, daß die Heimat des Ezechiel Samaria gewesen sein müsse. Die Beweisführung ist jedoch nicht überzeugend, und so wird diese These neuerdings wieder von allen Forschern abgelehnt.⁴ Genaue Anhaltspunkte über den Entstehungsort der *Ἑξάγωνη* sind jedoch keine vorhanden.

Auch die Entstehungszeit kann nicht eng umgrenzt werden. Es steht fest, daß Alexander Polyhistor der Exzerptor Ezechiels ist. Ebenso sicher ist es, daß letzterem der LXX-Text vorgelegen hat. Das sind die beiden Grenzdaten, zwischen denen das Entstehungsdatum der *Ἑξάγωνη* liegt. Ezechiel wird von Alexander Polyhistor oft zusammen mit Demetrios, Eupolemos und Artapanos genannt. Das kann darauf hindeuten, daß er sie als Zeitgenossen betrachtete. Aus der Phönix-Perikope schließen einige Forscher, daß Ezechiel zur Zeit des Ptolemäus Euergetes I. (246–222) oder nach diesem geschrieben habe, da diesem ägyptischen Herrscher angeblich der Wundervogel erschienen sei. Aus der Ähnlichkeit der Beschreibung des Phönix bei Herodot und Ezechiel folgern sie, daß Ezechiel sich in diesem Bericht entweder auf jenen oder auf einen auf dessen Werk fußenden Autor stütze.⁵ So ist es wahrscheinlich, daß der Tragödiendichter Ezechiel am Ende des 3. oder im 2. vorchristlichen Jahrhundert gelebt und geschrieben hat.

¹ Schlatter: *Gesch.* S. 199; Schürer III, S. 502.

² Wieneke S. 120.

³ Wieneke S. 124; Karpeles I, 235.

⁴ Kuiper: *Le poète juif Ezéchiel* in *Revue des études juives*, 1903, S. 177; dagegen Schürer III, S. 502; Wieneke S. 125; Christ-Schmid-Stählin S. 608, Anm.

⁵ Wieneke S. 121; Kuiper: *Le poète juif Ezéchiel* in *Revue des études juives* 1903, S. 170 ff.

Theologisches:

Wie weiter oben schon angetönt, bezweckt der Dichter der *Ἐξαγωγή* mit seinem Drama nicht Problemstellung und -lösung (s. o. S. 54). Das Thema ist durch die Bibel gegeben. Ezechiel ist bloß Referent. Auch was er aus anderen Quellen schöpft oder von sich aus ergänzt, ist für den Gang der Handlung nicht wichtig. Wenn schon seine Gedankengänge sich nicht allzuweit von seiner Vorlage entfernen, so genügen sie aber doch, um den Autor als eigentlichen Hellenisten zu erweisen.

Als Gottesbezeichnungen kommen vor:

1. *θεός* ohne Artikel. Wir finden zehnmal *θεός* allein. Das ist auffällig. Es widerspricht dem Gebrauch der LXX und der meisten hellenistischen Schriftsteller, die fast durchwegs *ὁ θεός* sagen, wenn sie den Jahve des Alten Testaments damit meinen. Ezechiel macht hier ohne Zweifel eine Konzession an den Sprachgebrauch der griechischen Dichter, die *θεός* ohne Artikel sagen, wenn sie das göttliche Sein im allgemeinen meinen.¹

2. Nur einmal steht *ὁ θεός* (V. 236). Es läßt sich inhaltlich nicht irgendwie begründen, weshalb Ezechiel gerade hier eine Ausnahme macht im Gebrauch des Artikels bei *θεός*. Es ist sehr wohl möglich, daß dies allein aus Gründen der Metrik geschah.

3. Einmal wird Gott *ὑψιστος* genannt (V. 239). „*Φεύγωμεν οἴκοι πρόσθεν Ὑψίστου χέρας*“, läßt Ezechiel einen Ägypter ausrufen. Es wäre möglich, daß die Gottesbezeichnung *ὑψιστος* hier absichtlich so gewählt ist, um auf den polytheistischen Glauben des Ägypters hinzuweisen. Es soll gezeigt werden, wie dieser Heide angesichts des Eingreifens Gottes zugunsten Israels erkennt: „Der *Ὑψιστος* steht ihnen bei. Kein anderer Gott kann uns helfen. Für uns ist alles verloren“.

4. *Δεσπότες* wird Gott zweimal genannt, wovon einmal in der Anrede (V. 124, 188). An beiden Stellen könnte ebensogut *κύριος* stehen, was in der LXX an der Stelle, die Vers 188 entspricht, auch der Fall ist (Exodus 12, 14).

5. An einer Stelle (V. 99) ist vom *θεῖος λόγος* die Rede. Auf diesen Begriff werden wir weiter unten zu sprechen kommen (s. u. S. 59).

6. Zweimal wird Gott als *ἄρωγός* (Helfer) bezeichnet (V. 236, 240). Das Wort kommt weder in der LXX noch im Neuen Testament vor. Ezechiel hat es offenbar von den griechischen Tragikern übernommen. Aeschylos, Euripides und Sophokles verwenden es. Während bei ihnen irgendein Gott *ἄρωγός* ist, überträgt Ezechiel die Bezeichnung auf den Einen, auf seinen Gott bzw. den der Hebräer.

Der Verheißungsgedanke scheint bei Ezechiel eine recht bedeutende Stellung

¹ Vgl. Art. *θεός* im ThWbzNT III, 66; *θεός* in Thesaurus Graecae Linguae IV, 306 und Liddel and Scott: Greek-English Lexicon I, 791.

einzunehmen. An vier Stellen der erhaltenen Verse spricht er davon: In der Berufungsgeschichte des Mose läßt er die Stimme Gottes sagen:

„Εγὼ Θεὸς σὼν, ὃν λέγεις, γεννητόρων
 Ἀβραάμ τε καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβον τρίτον.
 Μνησθεὶς δ' ἐκείνων καὶ ἔτ' ἐμῶν δωρημάτων
 πᾶρέιμι σῶσαι λαὸν Ἑβραίων ἐμὸν
 ἰδῶν κάκωσιν καὶ πόνον δούλων ἐμῶν“.

(V. 104–107).

Γεννήτωρ findet sich nicht in der LXX. Das Wort stammt aus der gehobenen Sprache der griechischen Poesie und Dramatik. Dasselbe kann von *δώρημα* gesagt werden. Abgesehen von diesem Lehnwort bietet Ezechiel hier nichts Neues gegenüber der LXX. Die entsprechende Stelle in Exodus 3, 6f. lautet: „Εγὼ εἰμι ὁ Θεὸς τοῦ πατρὸς σου, Θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Θεὸς Ἰσαὰκ καὶ Θεὸς Ἰακώβ. . . . εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσήν Ἰδὼν εἶδον τὴν κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ τῆς κραυγῆς αὐτῶν ἀκήκοα ἀπὸ τῶν ἐργοδοικτῶν. οἶδα γὰρ τὴν ὁδόν σου αὐτῶν.“ Der Erwählungsgedanke scheint hier in direkter Beziehung zu Exodus 2, 24 zu stehen:

„καὶ εἰσῆκουσεν ὁ Θεὸς τὸν στεναγμὸν
 αὐτῶν, καὶ ἐμνήσθη ὁ Θεὸς τῆς διαθήκης
 αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.“

Indirekt aber denkt Ezechiel wohl auch an die Verheißungen und Führungen Gottes, an die Erwählung Israels, von welcher er in Genesis 12, 7; 15, 5f.; 17, 8 las.

Auch in Vers 154f. finden wir den Hinweis auf eine Verheißung an die Väter:

„ἐν τῷδ' ἀπάξω λαὸν εἰς ἄλλην χθόνα,
 εἰς ἣν ἤν πέστιν πατέρας Ἑβραίων γένους.“

Im Eingangsmonolog sagt Mose von seiner Mutter:

„ἅπαντα μνησάσα καὶ λέξασά μοι
 γένος πατρῶν καὶ Θεοῦ δωρήματα“.

In den Versen 212–213 berichtet der Bote, wie die Hebräer zu ihrem *Θεὸς πατρῶος* um Hilfe gebetet hätten.

An diesen beiden Stellen ist Gott der Gott des Bundes mit den Vätern und als solcher zugleich der Gott der Verheißungen für die Zukunft.

Jahve ist für Ezechiel nicht nur der Gott der Geschichte, sondern der sich immer wieder offenbarende. Er kündigt dem Mose in einem Traum seine zukünftige Stellung an (V. 68ff.), beruft ihn zum Befreiungswerk und läßt ihn in seinem Namen Wunder tun (V. 90ff.); er offenbart seine Macht an den Ägyptern im Schilfmeer (V. 193ff.) und führt sein Volk gnädig durch die Wüste (V. 243ff.).

Der Traum des Mose ist in der Moselegende sonst nirgends bezeugt. So kann man wohl annehmen, daß er eine Erfindung des Ezechiel ist. Der Dichter hat sich vielleicht durch den zweiten Josephstraum in Genesis 37 inspirieren lassen.

Hier wie dort sind es die Sterne, die sich zur Huldigung vor dem Träumenden verneigen, ein Symbol himmlischer Führung desselben. Kuiper meint, daß Ezechiel auch Daniel 7, 27 gekannt und verwertet habe.¹ Dazu ist zu sagen, daß dort „das Volk der Heiligen des Höchsten“ die Herrschaft erhält und nicht ein Einzelnr. Überhaupt weist das Gesicht Daniels keine eigentlichen Parallelen mit dem Traum Ezechiels auf. Im Gesamteindruck ist der Traum des Mose recht eindrucklich, der Berufungsvision des Jesaja (Jes. 6) nicht unähnlich, obwohl er sich keineswegs zu der Tiefe religiösen Erlebens durchringt wie jene.

Wenn hier von einem großen Thron, der auf der Spitze des Sinai stehend *μέγρ' ἐς οὐρανοῦ πύχας* und von einem Manne mit *διάδημα* und *σκήπτρον* die Rede ist, liegt im ersten Augenblick die Vermutung nahe, daß damit der Weltenherrscher gemeint sein soll, der Mose die Macht übergibt. Die nachfolgende Auslegung, die Reguel seinem Schwiegersohn gibt, verbietet dies jedoch: Mose wird einen Thron stürzen, wird selber Siegespreise austeilen und Volksführer sein (V. 83–89). Ohne Zweifel ist damit der ägyptische Thron gemeint, den Mose stürzen werde. Das erscheint wohl stark übertrieben. Aber da Ezechiel in Vers 193 ff. berichten läßt, wie der Pharao mit 100 Myriaden tapferer Krieger in den Fluten umgekommen sei, klingt es schon glaubhaft, wenn gesagt wird, der Thron werde gestürzt werden. Aus dem weiteren Verlauf des Dramas war jedenfalls noch ersichtlich, daß auch die beiden anderen Prophezeiungen sich erfüllten.²

Es handelt sich bei diesem Traum nicht um eine Selbstoffenbarung Gottes. Er vermittelt wie der Jakobstraum in Genesis 28 eine Verheißung Gottes an die tragende Person der Geschichte, und zwar in dem Augenblick, da diese vor dem Nichts zu stehen scheint. Sie läßt den Menschen nicht in Ausweglosigkeit und Verzweiflung versinken, sondern öffnet ihm für einen Augenblick das Fenster der Verheißung einer lichten und großen Zukunft. Voll Zuversicht kann der so neu Gestärkte an seine Aufgabe herantreten.

Daß Ezechiel sich der Rolle des Mantikers bedient, um Mose den Traum deuten zu lassen, das hat er wohl von den Griechen gelernt. Im Alten Testament kommt nirgends eine solche Traumdeutung vor.³

Wenden wir uns nun der Berufungsvision des Mose zu, wie Ezechiel sie in seinem Drama verarbeitet hat (V. 90 ff.). Die Szene beginnt mit einigen Worten des Mose, in welchen er sein Erstaunen über den brennenden und doch nicht verbrennenden Busch kundgibt:

„*Εα. τί μοι σημείον ἐκ βάτου τόδε
τεράστιόν τε καὶ βροτοῖς ἀπιστία.*“

Es ist nicht festzustellen, ob Ezechiel das, was die LXX am Anfang dieser Geschichte berichtet. „*ὡφθῆ δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς ἐκ τοῦ*

¹ Kuiper: Le poète juif Ezéchiel in *Revue des études juives*, 1903, S. 163.

² Wieneke S. 108.

³ Der Traum des Nebukadnezar in Dan. 2 fällt hier natürlich außer Betracht, da er möglicherweise jünger ist als Ezechiel, vgl. Eißfeldt: *Einl. in das Alte Testament*, 1934, S. 574 ff.

βάτον . . .“ (Ex. 3, 2) übergangen hat oder ob Alexander Polyhistor, möglicherweise auch Eusebius, diese Worte weglassen. Ich vermute, daß Ezechiel hier absichtlich nichts darüber sagt. Es scheint hier eine deutliche theologische Reflexion vorzuliegen, die weiter geht als die der Exodusstelle. Im folgenden wird nämlich ausdrücklich gesagt, daß der Sterbliche Gottes Angesicht nicht sehen könne, wohl aber möge er seine Worte hören

„ἰδεῖν γὰρ ὄψιν τὴν ἐμὴν ἀμήχανον
 θνητὸν γεγῶτα, τῶν λόγων δ' ἔξεστί σοι
 ἐμῶν ακούειν, τῶν ἑκατ' ἐλήλυθα“. (V. 101–103).

Mose muß sein Angesicht deshalb nicht verhüllen oder abwenden, denn er kann Gott ja nicht sehen, wie dies in Exodus als möglich angenommen wird: „Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου, θεὸς Ἀβρααμ . . . ἀπέστρεψε δὲ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέσαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.“ (Ex. 3, 6).

Mose darf auch nach dem Bericht des Ezechiel nicht näher treten, denn das Land ist heilig. Er muß die Schuhe ausziehen. Und nun tönt ihm aus dem brennenden Busch die Stimme Gottes entgegen: „ὁ δὲκ βάτον σοι θεὸς ἐκλάμπει λόγος“ (V. 99). Es scheint mir abwegig, den Logos hier bereits als eine göttliche Hypostase oder Emanation im philonischen oder neuplatonischen Sinne aufzufassen zu wollen. Das Wort ist hier wie in der LXX fast durchwegs lediglich Übersetzung des hebräischen כְּבוֹד. Da ἐκλάμπει sowohl visionären wie akustischen Effekt ausdrücken kann, und ein Sehen Gottes ausdrücklich als unmöglich bezeichnet wird, scheint es mir klar zu sein, daß hier vom göttlichen Wort die Rede ist.¹ Es ist Wortoffenbarung im engsten Sinne, die Mose hier zuteil wird. Auch die nachfolgenden Verse verdeutlichen dies, indem die Ankündigung des Auszuges und die Anordnung des Passahmahles, ferner der Zeichen und Strafen hier von Gott Mose im voraus bekannt gegeben werden (V. 106–192).

Die Zusammenziehung so wichtiger Ereignisse, wie das Auftreten des Mose vor Pharao, die Plagen und schließlich der Auszug, wirkt sehr schwerfällig. Ezechiel muß aber das Verhalten der verschiedenen Menschen motivieren können, um die schwere Strafe Gottes an den Ägyptern zu rechtfertigen. So läßt denn der Dichter Gott ganze Reden halten, worin er seine Ratschlüsse offenbart (V. 131 bis 192). Theologisch von Bedeutung ist, daß hier ausgesagt wird, Gott wolle dem Übermut der Frevler ein Ende bereiten (V. 148), die Seinen belohnen (V. 165 f.), sie in das den Vätern verheißene Land führen (V. 154 f.), „κακῶν γὰρ τῶνδ' ἀπαλλαγὴν τέ σοι . . .“ (V. 190).

Noch an einer Stelle tritt der Charakter dieser Offenbarung als Wortoffenbarung deutlich hervor: Auf den Einwand des Mose, daß er nicht redegewandt sei und vor dem Pharao daher nicht bestehen könne, ordnet Gott die Begleitung durch Aaron an:

¹ Wieneke S. 76f.

„*Ἀάρωνα πέμψο σὸν κασίγνητον ταχῦ,
ὃ πάντα λέξεις τὰς ἐμοῦ λελεγμένα.
καὶ αὐτὸς λαλήσει βασιλέως ἐναντίον,
σὺ μὲν πρὸς ἡμῶν ὁ δὲ λαβὼν σέθεν πάρα.*“ (V. 116–119).

Mose ist also bloß Mittler, der die Worte Gottes an Aaron weiterzugeben hat. Auch in Vers 109 wird betont, daß Mose mit den Worten Gottes seinem Volk den Auszug ankündigen soll.

Ezechiel gibt der Audition offenbar den Vorzug gegenüber der Vision. Das Angesicht Gottes zu sehen, ist dem Sterblichen unmöglich. Wohl aber kann er Gottes Stimme hören. Ezechiel entscheidet sich ganz eindeutig für die Auffassung, die auch in Exodus 33, 20ff. und Dt. 4, 12 ausgedrückt ist. Hier heißt es: „Dann sprach er (Gott): Du kannst mein Angesicht nicht schauen, denn kein Mensch bleibt am Leben, der mich schaut“. „Und der Herr redete zu euch mitten aus dem Feuer; den Schall von Worten hörtet ihr, nur einen Schall, doch eine Gestalt saht ihr nicht.“ Diese Worte stehen aber in scharfem Gegensatz zu Exodus 33, 11: „Der Herr aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie jemand mit seinem Freunde redet“, oder Nu. 12, 8: „Von Mund zu Mund rede ich (Gott) mit ihm (Mose), nicht in Gesichtern und nicht in Rätseln, und die Gestalt des Herrn schaut er“, oder Dt. 34, 10: „Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, mit dem der Herr von Angesicht zu Angesicht verkehrte“, u. a. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß Ezechiel aus theologischen bzw. philosophischen Reflexionen die Auffassung von der Unsichtbarkeit Gottes vertritt (s. u. S. 130ff.).

Weil Gott mit den Vätern einen Bund geschlossen hatte, will er das Elend und die Mißhandlung seines Volkes nicht länger ertragen. Er verspricht daher Mose, daß er, der Väter Gott, bereit sei, sein Volk zu retten (V. 104ff.). Auch an dieser Stelle ist wohl aus gleichen Motiven wie an der obigen die anschauliche, naive Version der Exodus-Erzählung ausgemerzt. Dort heißt es: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihr Schreien . . . gehört . . . Darum bin ich herniedergestiegen, sie . . . zu erretten . . .“ (Ex. 3, 7f.).

Das Eingreifen Gottes in die Handlung, d. h. seine direkte Offenbarung, ist fast immer durch Zeichen und Wunder gekennzeichnet: Die Berufung wird eingeleitet durch den brennenden Busch (V. 90ff.), der Pharao wird durch die Plagen gefügig gemacht (V. 132ff.), im Augenblick des Angriffs beim Schilfmeer steht eine Wolkensäule (*στῦλος νεφώδης πυριφλεγής*) von der Erde auf und ein Strahlenglanz (*φῆγος, ὡς πυρός*) leuchtet vom Himmel her (V. 222 u. 234).

Wie oft im Alten Testament, so ist auch hier Gott zugleich Helfer und Rächer seines Volkes und Richter über dessen Feinde: Er ist gegenwärtig, um sein Hebräervolk zu retten (107), er will die Hybris der schlechten Menschen beenden (148). Seinem Volk schenkt er die *χάρις* der Rettung (162); er läßt den Tod an ihm vorübergehen (187). Ezechiel läßt den ägyptischen Boten, der aus

dem Meer entronnen ist, diese doppelte Offenbarung Gottes als Helfer und Verderber so ausdrücken:

„Φεύγωμεν οἴκοι πρόσθεν Ὑψίστου χέρας.
οἷς μὲν γὰρ ἐστ' ἀρωγός, ἡμῖν δ' ἀθλοίοις
ὄλεθρον ἔρδει.“ (V. 239f.).

Es bleiben noch einige Aussagen *anthropologischer Art* zu untersuchen. Von Mose spricht der Verfasser des Dramas mit tiefer Verehrung. Wie dieser ins Mannesalter eintritt, läßt er ihn sagen:

„Ἐπεὶ δὲ πλήρης κόλπος ἡμερῶν παρῆν,
ἐξῆλθον οἴκων βασιλικῶν. πρὸς ἔργα γὰρ
θυμὸς μ' ἄνωγε καὶ τέχνασμα βασιλέως.“ (V. 39-41).

Es wird nicht weiter ausgeführt, worin denn diese *ἔργα* und *τέχνασμα* bestehen. Doch will Ezechiel offenbar betonen, daß Mose stets die Partei des schuldlos Unterdrückten, des Schwachen ergriffen habe. Derselbe Gedanke findet sich an anderer Stelle: Mose hilft dem mißhandelten Hebräer gegen den Ägypter (V. 42-48). Er tadelt den starken Juden, der den schwächeren schlägt, er schützt vermutlich die sieben Jungfrauen in der Wüste Midian und er wird schließlich der Retter des unterdrückten Volkes (V. 49ff.; 132ff.). Am Anfang des großen Monologs drückt er sein Mitgefühl für die leidenden Brüder aus. Das Volk seufzt unter schwerem Joch:

„... κακῶς πράσσοντα (sc. 1. λαός) καὶ τεθλιμμένον,
ἐς ἄχρι τούτων ἰὼν χρόνων κακούμεθα
κακῶν ὑπ' ἀνδρῶν καὶ δυναστείας χερός.“ (V. 4-6).

Nach all diesen Stellen erscheint Mose als der Gesandte Gottes, der zugleich Träger seiner Offenbarung der Barmherzigkeit und des Erlöserwillens ist. Er wird das nicht durch seine menschlichen Qualitäten, sondern durch den Auftrag des Herrn.

Immerhin erhält Mose auch hier Attribute wie nirgends im Alten Testament. Gott ruft den Mose an: „ὦ φέριστε“ (V. 96). Dieser Ausdruck ist in der poetischen Sprache gebräuchlich und wird sowohl von Homer als auch von den griechischen Tragikern als Anrede für Helden und Vornehme gebraucht.¹ Da das Wort aber ausschließlich formelhaft als Anrede oder Anruf vorkommt, hat es wohl kaum mehr besonderes ethisches Gewicht.

An einer anderen Stelle wird Mose vom Kundschafter als „κράτιστος“ angesprochen (V. 243). In dieser Form verwendet, ist *κράτιστος* ein *ἄπαξ λεγόμενον*. Wohl ist auch dieser Superlativ hier mehr als konventionelle Anrede denn als Wertung anzusehen. Beide Ausdrücke, sowohl *φέριστος* wie auch *κράτιστος*, zeigen jedoch die Tendenz einer Hochschätzung des menschlichen Führers, wie sie dem Alten Testament fremd ist.

¹ Wieneke S. 76.

Der Stab des Mose befähigt diesen nicht nur *σημεῖα καὶ τέρατα* zu vollbringen wie in Exodus, sondern „*Ὡς τῇ δὲ χάριτι πάντα ποιήσεις κακά.*“ (V. 132). Damit wird hier Mose alle Macht, die Feinde zu verderben, übertragen (V. 224). Auch dies geht über den Rahmen dessen hinaus, was uns im 2.–5. Buch Mose über diesen Mann berichtet ist.

Ezechiel unterschlägt aber auch einige Züge nicht, welche für seinen Helden nicht eitel Lob bedeuten. Schon im Monolog sagt Mose, daß er sich gefürchtet habe, nachdem der Hebräer eine Andeutung über den Ägyptermord fallen gelassen hatte (V. 53). Ferner wird die Sprachhemmung des Mose ohne Umschweife zugegeben (V. 113 ff.). Außerdem wird berichtet, daß er sich vor der Schlange gefürchtet und vor ihr gezittert habe (V. 124–126).

Die Ägypter werden in dem Drama natürlich nicht sehr vorteilhaft dargestellt. Sie sind *κακοὶ ἄνδρες* (V. 6), alle Verstockten werden untergehen: „*Θανοῦνται δ', οἷς ἔνεστι καρδία σκληρά.*“ (V. 140), denn Gott sagt: „*παύσω δ' ὕβριν ἀνθρώπων κακῶν.*“ (V. 148).

Auch die Art und Weise, wie in dem Botenbericht (V. 193 ff.) über den Untergang der Ägypter berichtet wird, ist für diese nicht schmeichelhaft. Unheimlich (*φοικτὸς*) ist die Menge der Soldaten, die den Israeliten nachjagt; das Heer zählt 100 Myriaden tapferer Männer. Die Hebräer sind alle unbewaffnet, sie sind ermattet vom mühsamen Marsch. Es ist offenbar ein Kampf zwischen sehr ungleichen Gegnern. Die Gegensätze werden von Ezechiel scharf betont. Schon freuen sich die Ägypter auf den sicheren Sieg: „*Ἡμῶς δὲ χάρις πάντας εἶχεν ἐν μέρει.*“ (V. 214). Um so größer erscheint die Strafe für ihre ὕβρις und um so berechtigter ihr Untergang. Auch dieser dient somit zur Verherrlichung der Macht Gottes, der die Seinen rettet und die Feinde hart bestraft.

Auch Heiden läßt Ezechiel Gerechtigkeit widerfahren, sofern sie im Dienste Gottes bzw. seines Volkes stehen. Dies gilt vor allem für die ägyptische Prinzessin, die Mose aufgezogen hat (V. 19 ff.), aber auch für den midianitischen Priester Raguel (V. 83 ff.).

An zwei Stellen ist die Rede davon, daß der Mensch Gott anrufen könne. Wie Mose sich vor der Schlange fürchtet, ruft er aus: „*δέσποθ' ἰλ-εως γενοῦ ὡς φοβερός, ὡς πέλωρος. οἴκτειρόν σύ με.*“ (V. 124 f.). Dieses Stoßgebet um das Erbarmen oder die Verzeihung Gottes findet sich ähnlich oft in der LXX. So ruft z. B. Amos nach dem Gesicht, in welchem er die Heuschreckenplage sah, aus: „*κίριε, κύριε, ἰλεως γενοῦ.*“ (Amos 7, 2; ähnlich Exodus 32, 12; Dt. 21, 8 u. a.). *Οἰκτεῖρειν* findet sich recht häufig in der LXX. „*ἰλεως εἶναι*“ und *οἰκτεῖρειν* werden dort als Synonyme gebraucht. Auch hier bei Ezechiel ist kaum ein Unterschied in der Bedeutung festzustellen. Man könnte höchstens sagen, daß mit „*ἰλεως γενοῦ*“ Gottes Erbarmen geweckt werden soll und daß mit dem *οἴκτειρόν σύ με* diesem die Richtung gewiesen werden soll.

Dem Bittenden wird Hilfe. Gott spricht ihm zu: „*Μηδὲν φοβηθῆς.*“ (V. 127).

Der Bote berichtet, daß die Israeliten in ihrer Not im Roten Meer unter Tränen zum Gott der Väter „geschrien“ hätten: „*ἰδόντες ἡμᾶς ἠγάλαξαν ἑνδακρὺν φωνήν*

πρὸς αἰθέρα τ' ἐτάθησαν ἄθροοι θεὸν πατρῶν.“ (V. 211–213). Ἀλαλάζειν heißt in den Geschichtsbüchern der LXX „das Schlachtgeschrei ertönen lassen“. In dieser Bedeutung wird es z. B. in Josua 6, 20 gebraucht: „ὡς δὲ ἤκουσεν ὁ λαὸς τὴν φωνὴν τῶν σαλπίγγων, ἠλάλαξεν πᾶς ὁ λαὸς ἅμα ἀλαλαγμῷ μεγάλῳ καὶ ἰσχυρῷ“ (ähnlich Richter 15, 14 und I. Könige 17, 20, 52). In den Psalmen verschiebt sich der Sinn des Wortes. Es kann am besten mit „jauchzen“ oder „frohlocken“ wiedergegeben werden. Mehrere Psalmen werden so eingeleitet: „ἀλαλάξατε τῷ θεῷ“ (Ps. 46 (47); 65 (66); 80 (81)). Bei den Propheten ändert sich die Wortbedeutung wieder. ἀλαλάζω heißt bei ihnen „wehklagen“, „die Trauerklage anheben“, so z. B. Jer. 4, 8: „ἐπὶ τούτοις περιώσασθε σάκκους καὶ κόπτεσθε καὶ ἀλαλάξετε, διότι οὐκ ἀπεστράφη ὁ θυμὸς κυρίου ἀφ' ὑμῶν (ähnlich 29 (47), 2; 30 (49), 3; 32 (25), 34; Ez. 27, 30).¹ Diese Bedeutung hat das Wort auch bei Ezechiel dem Tragiker. Der Sinn der etwas beschädigten Verse ist wohl der: „Die Israeliten heben unter Tränen ihre Hände gen Himmel und „schreien“ zum Gott der Väter.“² In Ex. 14, 10 heißt es: „ἀνεβόησαν δὲ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς κύριον“. Da auch Ezechiel die Richtung der Wehklage angibt (sei es, daß wir das „θεὸν πατρῶν“ oder das „πρὸς αἰθέρα“ als solche betrachten), so erhält sie den Charakter einer Anrufung Gottes.

Auch diesmal offenbart sich Gottes Hilfe alsobald: „Ἐπειτα θεῖον ἄρχεται τεράστιον, θαῦμα ἐστ' ἰδέσθαι“ (V. 220f.)

Der Wunderglaube ist bei Ezechiel bei weitem nicht so übertrieben wie bei Artapanos. Abgesehen von einigen wenigen Steigerungen in der Beschreibung (s. o. S. 84) hält er sich an seine biblische Vorlage. Um das Wunderhafte und Wunderbare auszudrücken bedient er sich folgender Wendungen: Das Feuer des Dornbusches ist Mose ein σημεῖον (V. 90), mit dem Stabe hat er viele σημεῖα, καὶ τέρατα vollbracht (V. 226), der Lichtglanz (γέγος) wie eine Feuersäule (στύλος πυρός) in der Oase Elim und im Schilfmeer (V. 246f., 234) ist ein σημεῖον ἐνθρόνης. Τέρας kommt bei Ezechiel nur an einer einzigen, nämlich an der oben genannten Stelle vor. Häufiger verwendet er an seiner Stelle τεράστιον. Alles Außergewöhnliche, Wunderhafte, Unglaubliche (ἀπιστία, V. 91; „οὐ γὰρ πίστιν ἀνθρώποις φέρει“, V. 94f.) bedeutet für ihn τεράστιον oder auch θαῦμα. Es ist wohl bezeichnend für den synkretistischen Hellenisten, daß er das wunderbare Eingreifen Gottes beim Schilfmeer als θαῦμα bezeichnet (V. 221), aber ebenso vom Vogel Phönix als von einem θανμασιδὸς sprechen kann.

In Vers 56 ist von den Mordabsichten des Pharao gegen Mose die Rede. Jener habe danach getrachtet „ψυχὴν λαβεῖν“. Auch in der LXX bedeutet λαμβάνειν τὴν ψυχὴν oder auch ζητεῖν τὴν ψυχὴν „nach dem Leben trachten“ (I. Könige 24, 10; 22, 23; 26, 20; II. Könige 16, 11; 17, 3 u. a.).³

¹ Vgl. Art. ἀλαλάζω in ThWbNT I, S. 228.

² Wieneke S. 98f.

³ Der Verfasser war anfänglich der Meinung gewesen, es lasse sich an dieser Stelle griechischer Einfluß in der Psychologie des Ezechiel nachweisen. Die nachstehende Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Eduard Schweizer, Zürich, hat ihn vom Gegenteil überzeugt: „Psychee kann auch

Religionsgeschichtlich interessant ist die Bezeichnung der Sonne als *Τιτάν ἥλιος* (V. 217). Als Beiname des *ἥλιος* erscheint Titan erst spät in der Literatur. Bei den klassischen Tragikern finden wir die Verbindung nicht, im Hellenismus ist sie selten und erst bei römischen Schriftstellern wird sie gebräuchlich.¹ Es ist nicht zu entscheiden, ob es sich beim Gebrauch dieses Ausdrucks durch Ezechiel bloß um eine poetische Floskel handelt oder ob er ihn dem ägyptischen Boten absichtlich in den Mund legt.

Welche Bedeutung hat der Kult für Ezechiel? Zweifellos keine geringe. Dies ist besonders aus den Ausführungen über die Stiftung der Passahfeier ersichtlich (V. 175ff.). Die Anlehnung an die biblische Vorlage ist sehr stark. Sie zeigt sich deutlich in der Übereinstimmung vieler Wörter und Wendungen.² Inhaltlich können wir einige kleine Verschiebungen feststellen. In der LXX heißt es in Ex. 12, 23: „*παρελεύσεται κύριος τὴν θύραν καὶ οὐκ ἀφήσει τὸν ὀλεθρευόντα εἰσελθεῖν εἰς τὰς οἰκίας ὑμῶν πατάξαι*“. An der gleichen Stelle heißt es weiter oben: „... καὶ ὄψομαι τὸ αἷμα (sc. l. „*Εγὼ κύριος*“) καὶ σκεπάσω ὑμᾶς ...“ (12, 13). Ezechiel aber sagt dafür: „... *τῇ πρόσθε νυκτὶ αἵματι ψαῦσαι θύρας, ὅπως παρέλθῃ σῆμα δεινὸς ἄγγελος*“ (V. 158f). Der *δεινὸς ἄγγελος* ist an die Stelle Gottes getreten. Wir sehen auch hier die Tendenz, die wir bereits bei andern Schriftstellern dieser Zeit gefunden haben, Gott nur den Urheber, nicht aber den unmittelbare Handelnden sein zu lassen. Seine Engel führen die Befehle aus. Gott bleibt in der Transzendenz.

An anderer Stelle nennt Ezechiel den Verderber einfach *θάνατος* (V. 187).³

Verhältnismäßig weitschweifig berichtet Ezechiel über die Einsetzung des Passah und wiederholt mehrere Male die Vorschriften zu dieser Feier (V. 158ff.; 171ff.; 189). In den biblischen Berichten wird keine Begründung für die sieben-

hellenistisch = Leben sein (E. De Witt Burton: *Spirit, Soul and Flesh* . . ., 1918, 126ff.), ist aber vor allem semitisch-alttestamentlich (Burton: S. 146ff., Apokryphen S. 155, Sap. Sal. 157, Philo S. 160). Gerade unter griech. Einfluß löst sich die *psychee* im Judentum vom leiblichen Leben (z. B. ThWbNT II. 289, 32; für Plutarch: Verbeke: *L'évolution de la doctrine du pneuma*, 1945, 261; 2. Makk. 6, 30 ist hellenistisch, nicht jüdisch); der Gebrauch der LXX, wo *psychee* auch den Leichnam bezeichnet, nie aber einen körperlosen Schatten, ist typisch ungrisch, vgl. Burton S. 154. Griechisch ist *psychee* viel stärker der Sitz des Denkens und Wollens (z. B. Burton 126ff., 131, 133–136, 139). Die Zweiteilung des Menschen im paläst. Judentum (vgl. Moore I, 451f.) ist hellenist. Einfluß. Für den Griechen der späteren Zeit ist *psychee* nicht primär das leibliche Leben, sondern eher gerade das vom Leib zu trennende Ich (dazu: Reitzenstein: *Hellenist. Mysterienreligionen* 72). Erst in der (vom Orient stark beeinflussten) Gnosis wird das *pneuma* transzendent und rückt daher die *Psyche* wieder stärker in die Nähe des leiblichen Lebens (vgl. E. Schweizer in *Theol. Zeitschr.* Basel I, 1953, Miscelle zur Trichotomie 1. Thess. 5, 23; Leisegang: *Gnosis* S. 118, 212, 320; Dupont: *Gnosis* 1949, 168; H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist* S. 143–145, 178ff., 336f.). Umgekehrt im Corp. Herm., wo *psychee* über dem *pneuma* steht (z. B. Burton 176). Im übrigen vgl. die Wörterbücher und die bei W. Bauer, *Wörterbuch z. NT* 4 1952 zu *ψυχή* genannte Lit.“

¹ Wieneke S. 100.

² Wieneke S. 24.

³ Im Midrasch Schemot Rabba, herausgeg. von A. Wünsche, 1882, S. 136 heißt es zu dieser Stelle in Exodus (Ex. 12): „Manche sagen durch einen Engel, manche durch Gott selbst“.

tägige Dauer der ungesäuerten Brote gegeben (vgl. Ex. 12, 15 ff., 13, 7 ff.; Lev. 23, 6 ff.; Nu. 28, 17 ff. und Dt. 16, 3 ff.). Ezechiel aber gibt eine Exegese für dieses Gebot: für jeden der 7 Tage Weges vom Auszug bis zum eigenen Land (damit ist wohl das jenseitige Ufer des Schilfmeeres gemeint), soll ein Tag gefeiert werden. Auch daraus ersehen wir, welch großes Interesse Ezechiel am Zeremonialgesetz hatte.

Über die Beschneidung, die doch im Zusammenhang mit dem Passah eigentlich genannt werden müßte, läßt Ezechiel kein Wort verlauten. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß er diesem für Heiden so anstößigen Punkt absichtlich ausweicht.

Vom Tempel und seinem Kult ist in den erhaltenen Fragmenten mit keinem Wort die Rede.

6. *Pseudo-Hekataios*¹

In seiner Apologie gegen Apion sammelt Josephus günstige Urteile früherer heidnischer Schriftsteller über die Juden. Darunter befinden sich einige Auszüge aus einem Geschichtswerk, welches angeblich Hekataios von Abdera, einen Zeitgenossen Alexanders d. Gr. und Ptolemaeus Lagi zum Verfasser hat (Jos. c. Ap. I, 183 (22)). Als Titel des Geschichtswerkes wird genannt *περὶ Ἀβραάμου* oder *περὶ Ἰουδαίων*. Es kann sich schwerlich um zwei verschiedene Werke handeln. Aller Wahrscheinlichkeit nach lautete der Titel *περὶ Ἀβραάμου*, die Schrift aber handelte über jüdische Geschichte, *περὶ Ἰουδαίων*.² Außer Josephus zitieren auch Pseudo-Aristeas (31), Clemens Alexandrinus (Strom. V, 14, 113) und Origenes (Contra Cels. I, 15) den Hekataios. Wendland ist der Überzeugung, die Schrift über die Juden sei nur ein Teil des Werkes Hekataios' über die ägyptische Geschichte. Die stark judaistische Tendenz sei durch Josephus hineingetragen worden.³ Origenes weiß zu berichten, daß schon Herennius Philo (2. Jahrhundert n. Chr.) die Echtheit der Schrift des Hekataios über die Juden bezweifelt habe (Contra Cels. I, 15).⁴ Diodorus Siculus (Mitte 1. Jahrhundert v. Chr.) hingegen hat manche Nachrichten über die Juden aus Hekataios übernommen, die in ihrer Sachlichkeit durchaus den Eindruck der Echtheit erwecken.⁵ Viele Forscher glauben nun, die rechte Lösung der Echtheitsfrage darin zu finden, daß sie einen jüdischen Bearbeiter des Hekataios von Abdera, einen Pseudo-Hekataios, an-

¹ Text bei B. Niese: Flavii Josephi opera V, Berlin 1889.

² Schürer III, S. 607; Pfeiffer: History S. 201; v. Radinger in PWRE Bd. 14, Sp. 2766 ff. lehnt die Identifikation der beiden Werke ab.

³ Wendland in Kautzsch II, S. 1 f.; für die Echtheit entscheidet sich auch J. G. Müller: Des Fl. Josephus Schrift gegen den Apion, 1877, S. 170; vgl. auch I. Heinemann: Art. Antisemitismus in PWRE Suppl. V, Sp. 32 u. Anm.

⁴ Schürer III, S. 607.

⁵ Reinach: Textes S. 14 ff.

nehmen. Dieser hätte demnach die sachliche Darstellung des ersteren wenigstens auszugsweise überarbeitet und dem echten Hekataios untergeschoben.¹

Dem Inhalt der uns von Josephus überlieferten Stücke nach zu schließen, könnte es sich bei deren Verfasser wohl um einen jüdischen Hellenisten handeln. Wenn tatsächlich Josephus die judaistische Tendenz in die Schrift hineingetragen hätte, so wäre mehr oder weniger alles, was er berichtet, frei erfunden. Es ist überhaupt nichts berichtet, was nicht in irgendeiner Form für das jüdische Land und Volk vorteilhaft, schmeichelhaft oder in höchstem Grade rühmlich wäre. Dies ist aus der Übersicht über den Inhalt der Stücke sofort ersichtlich:

Hekataios erwähnt das Treffen zwischen Ptolemaeus Lagi und Demetrios (323 a. Chr.). Nach dem Sieg war Ptolemäus Herr der syrischen Landschaften. Viele Leute, welche von seiner Menschenfreundlichkeit hörten, folgten ihm nach Ägypten, unter ihnen ein Hoherpriester Ezekias. Dieser stand in vertrautem Umgang mit den Ägyptern. Er las ihnen aus einer Schrift über Wohnverhältnisse, Verfassung und Eigenheiten der Juden vor. Darin berichtet er, daß die Juden lieber alles erdulden, als ihre väterlichen Überlieferungen zu übertreten. Alexander der Große habe den Tempel des Belos in Babylon durch seine Soldaten wieder erbauen lassen. Dabei hätten auch Juden mitarbeiten sollen. Sie aber weigerten sich. Sie bezahlten lieber hohe Geldbußen und erduldeten Schläge; um nicht am Götzentempel mitarbeiten zu müssen.² Dann berichtet Hekataios über die Größe des jüdischen Volkes, die Größe und Schönheit des von ihnen bewohnten Landes, von Jerusalem, seinem herrlichen Tempel und dessen weihelichem Kult. Ferner berichtet er von einer Begebenheit, die sich auf einem Feldzug am Roten Meer zugetragen habe und deren Zeuge er selber gewesen sei: Die Truppe befand sich auf dem Marsch. Da gebot ein Wahrsager, anzuhalten, um nach den Vögeln auszuschaun. Je nach deren Flug sollte der weitere Verlauf des Zuges bestimmt werden. Unter den Soldaten befand sich der jüdische Bogenschütze Mosollamos. Er schoß den Wahrsagervogel tot und verspottete die erzürnten Soldaten, die aus dem Flug des unvernünftigen Tieres, das nicht einmal sein eigenes Schicksal vorausgewußt habe, ihr Geschick prophezeien lassen wollten (Jos. c. Ap. I, 200ff. (22)). Alexander der Große habe die Juden ihrer Treue und ihres korrekten Verhaltens wegen so geschätzt, daß er ihnen Samaria als steuerfreies Land übergeben habe. Ebenso soll sich Ptolemäus Lagi verhalten haben. Er habe Festungen den jüdischen Söldnern zum Schutz seines Landes überlassen, da er von ihrer Treue und Tapferkeit überzeugt war (Jos. c. Ap. II, 44 (4)).

Das hellenistisch-jüdische Anliegen der Mission und Apologie spricht jedenfalls deutlich aus diesen Berichten, wer auch immer ihr Verfasser gewesen sein mag. Gelebt und geschrieben hat er vermutlich in Ägypten, und zwar in der Zeit

¹ Schürer III, S. 606ff.; Willrich: Juden und Griechen, S. 20ff.; Hölscher: Geschichte des isr. und jüd. Rel., 1922, S. 218, Anm. 4; Willrich: Judaica S. 86ff. u. a. m.

² Der Text eines Berichtes über die Rückkehr jüdischer Söldner in die Heimat ist korrupt und der Sinn zweifelhaft und wurde hier nicht berücksichtigt; s. Müller: Des Fl. Jos. Schrift gegen den Apion, 1877, S. 174.

vor Pseudo-Aristeas, da dieser seine Schriften als Geschichtsquelle benutzt hat (vgl. Arbr. 31).¹

Theologische Aussagen i. e. S. enthalten diese Berichte keine. Hingegen finden sich einige Aussagen anthropologischer Art bezüglich der Juden und ihres Glaubens. Als besondere Tugend des Juden nennt Pseudo-Hekataios die Treue zu den Gesetzen, *πρὸς τοὺς νόμους*. Sie wollen lieber *πάντα πάσχειν* als diese übertreten (I, 190 (22)). Ungeachtet der schlechten Nachrede bei Nachbarn und Fremden und der oft schimpflichen Behandlung (*προπηλακίζόμενοι*, eigentlich: mit Kot beworfen) durch die persischen Könige und Satrapen können sie in ihrer Überzeugung nicht zum Wanken gebracht werden *οὐ δύνανται μεταπεισθῆναι τῇ διανοίᾳ*. Sie lassen sich auch durch Folterqualen und schrecklichste Todesarten *αἰκίαις καὶ θανάτοις δεινοτάτοις* nicht irre machen *μὴ ἀρνούμενοι τὰ πάτρια* (I, 191 (22)).² Schon die Mitarbeit an einem heidnischen Tempelbau muß der treue Jude als gesetzeswidrig ablehnen und dafür *πολλὰς ὑπομείναι πλὴγὰς καὶ ζημίας ἀποτῖσαι μεγάλας* (I, 192 (22)).

Auf der andern Seite wird gerade die Ergebenheit der Juden dem Herrscher gegenüber betont. Alexander d. Gr. habe sie geschätzt „*διὰ τὴν ἐπιείκειαν καὶ πίστιν, ἣν αὐτῷ παρέσχον Ἰουδαῖοι*“ (II, 43 (4)).³ Als Zeichen seiner Anerkennung habe er ihnen Samaria als steuerfreien Besitz übergeben.

Auch Ptolemäus Lagi habe den jüdischen Söldnern viel Vertrauen entgegenbracht und ihnen Festungen in Ägypten anvertraut in der Überzeugung, daß sie *εὖ πιστῶς καὶ γενναίως* behaupten werden (II, 44 (4)).

Das Gefühl geistiger Überlegenheit über den heidnischen Aberglauben und die daraus hergeleitete Vogelschau drückt die Anekdote über Mosollamos sehr deutlich aus (I, 200ff. (22)). Der Jude lehnt diese Art Offenbarung ab, weil er überzeugt ist, daß Gott ihm seinen Willen auf andere Art kundtut.

7. *Aristeas*⁴

Ein einziges Zitat des Alexander Polyhistor von gut 200 Worten aus dem Werk eines sonst unbekannten Mannes bringt Eusebius in Praep. Ev. IX, 25. Das Werk soll den Titel *Περὶ Ἰουδαίων* getragen haben. Der Verfasser wird Aristeas genannt. Er bietet hier eine Exegese zu Hiob. Sein Bibeltext ist die LXX.

Es erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis dieses Fragment zu dem sogenannten Aristeasbriefe stehe. Früher nahm man an, das jenes einer echten Schrift des ägyptischen Hofbeamten Aristeas gehöre, und daß der Brief diesem

¹ Schürer III, S. 607.

² Auch der Weise nach epikuräischer und stoischer Lehre hat keine Furcht vor dem Tode. Während der Epikuräer resigniert, sieht der Stoiker im Leiden die Gelegenheit, seine Kraft und Tugend zu erproben; vgl. Festugière: *L'idéal religieux* . . ., 1932, S. 66–69.

³ *ἐπιείκεια* sonst: Milde, Güte. Hier wohl allgemein gutes, korrektes Verhalten, vgl. Müller: *Des Fl. Jos. Schrift gegen den Apion*, 1877, S. 243.

⁴ Text bei W. N. Stearns: *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, 1908, S. 57–59 = Eus.-Praep. Ev. IX, 25; Freudenthal S. 231.

dann untergeschoben worden sei. Eine nähere Untersuchung des vorliegenden Bruchstückes verbietet mindestens den ersten Teil dieser Annahme. Ein Hofmann des II. Ptolemäus hätte nicht ein so fehlerhaftes und schwerfälliges Griechisch geschrieben. Es wäre ihm auch nicht zuzutrauen, daß er als Heide eine Exegese, ähnlich der des Demetrius, getrieben hätte. Auch daß es sich hier um eine frühere Schrift des Fälschers jenes Briefes handeln könnte, ist ausgeschlossen. Eine solche wird im Briefe selbst wohl erwähnt. Der Verfasser sagt dort von ihr: „Schickte ich Dir doch schon früher eine Sammlung meiner Meinung nach denkwürdiger Nachrichten über das jüdische Volk, die ich von den Oberpriestern, den gelehrtesten Leuten in Ägypten, erhalten hatte“ (Aristeasbrief V. 6). So naiv ist der Schreiber dieses Briefes aber nicht, daß er dem Leser zumutet, eine Schrift wie diese Exegese als das Werk ägyptischer Oberpriester anzuerkennen.¹ Alle heutigen Forscher stimmen darin überein, daß dieses Fragment dem Werk eines Aristeas entstamme, der nichts zu schaffen habe mit dem Schreiber des Aristeasbriefes.²

Über die Heimat des Aristeas kann nichts Bestimmtes ausgesagt werden. Einige Gelehrte vermuten, er sei Judäer gewesen.³ Daß er ein hellenistischer Jude war, das kann sicher gesagt werden. Im übrigen scheinen seine nahen Beziehungen zur LXX auf Ägypten als Heimat hinzuweisen.⁴

Ebenso auf Vermutungen angewiesen wie bezüglich der Heimat des Verfassers sind wir in bezug auf seine Zeit. Aus der engen Anlehnung an den LXX-Text von Hiob kann man schließen, daß dem Aristeas die LXX-Übersetzung dieses Buches vorgelegen hat. Bemerkenswert ist, daß die Personalien in den griechischen Zusätzen zu Hiob in LXX Kap. 42, 17a–17e genau mit denen unseres Fragmentes übereinstimmen. Freudenthal nimmt an, daß diese erst aus Aristeas geschöpft seien.⁵ Sicher ist, daß dem Alexander Polyhistor die Schrift – ganz oder auszugsweise – vorlag. So kommt als Abfassungszeit das 2. vorchristliche Jahrhundert in Betracht.⁶

Der Charakter des Fragmentes ist der der schrifttreuen Exegese. Auch hier finden wir den Versuch, aus Gegebenem neue, unbekannte Tatbestände zu rekonstruieren. Er sagt *Ἰωβ* habe früher *Ἰωβαβ* geheißen. Auf Grund dieser Identifikation läßt er Hiob einen in Genesis 36, 33 genannten Nachkommen Esaus sein (Zeile 1–10). Weil er in dem ihm vorliegenden LXX-Text in der Geschlechtstafel Genesis 36 noch andre Namen findet, die in Hiob vorkommen, scheint es ihm richtig, diesen in jene Zeit zu versetzen.⁷ Im übrigen ist das uns erhaltene Bruchstück zu klein, als daß man Endgültiges über die Schreibweise des Aristeas sagen

¹ Freudenthal S. 241.

² Freudenthal S. 142; Schwartz in PWRE Bd. 2, Sp. 879.

³ So u. A. Ewald VII, S. 92.

⁴ Einzelheiten bei Freudenthal S. 137ff.

⁵ Freudenthal S. 137ff.

⁶ F. Susemihl II, S. 651.

⁷ Freudenthal S. 137.

könnte. Von all den jüdischen Hellenisten, die wir kennen, scheint ihm Demetrios in der Art am nächsten zu stehen.

Es finden sich nur wenige *theologische Aussagen* in unserem Fragment.

In dem kurzen Überblick über das Leben Hiobs sagt Aristéas: „πειράζοντα δ' αὐτὸν τὸν Θεὸν ἐμμεῖναι, μεγάλας δὲ περιβαλεῖν αὐτὸν ἀνυχίαις (Zeile 10 bis 12). Aus der Rahmenerzählung des Buches Hiob hat Aristéas nur die Tatsache der Prüfung Hiobs durch Gott herausgegriffen. „Der Versucher“ wird nicht erwähnt. Θεὸς steht hier wie noch einmal im Fragment (Zeile 25) mit Artikel. Πειράζω im Sinne von „prüfen“, „auf die Probe stellen“, um etwas zu ergründen, kommt sowohl in der LXX wie im Neuen Testament häufig vor, jedoch nirgends in Ἰωβ. In der gleichen Bedeutung wie hier, d. h.: Gott will einen Menschen durch Schweres auf die Probe stellen, damit er sich bewähre, steht das Verb in Richter 2, 21f.: „καὶ ἐγὼ οὐ προσθήσω τοῦ ἐξῆραι ἄνδρα ἐκ προσώπων αὐτῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, ὧν κατέλιπεν Ἰησοῦς καὶ ἀφῆκεν, τοῦ πειράσαι ἐν αὐτοῖς τὸν Ἰσραὴλ εἰ φυλάσσονται τὴν ὁδὸν κυρίου πορεύεσθαι ἐν αὐτῇ, ἐν τρόπῳ ἐφυλάξαντο οἱ πατέρες αὐτῶν, ἥ οὐ“ (ähnlich Ex. 20, 20; Dt. 8, 2 u. a.).¹

Daß Aristéas in der oben angeführten Stelle die Mittel der Prüfung ἀνυχία nennt, ist bezeichnend für den Hellenisten. Ἀνυχία ist in der Profangräzität recht gebräuchlich, kommt aber in der LXX nur zweimal (II. Makk. 12, 30 und 14, 14) und im Neuen Testament überhaupt nicht vor. Es ist begreiflich, daß der Jude eine gewisse Scheu vor dem Wort τίχη (auch dies findet sich nur dreimal in der LXX) und seinen Komposita hatte, weil die griechische Τύχη im alttestamentlichen Gottesglauben keinen Platz hatte.

Gott ist aber hier nicht nur der Urheber der schweren Prüfung, die über Hiob hereinbricht, er ist auch Erlöser, nachdem es sich gezeigt hat, daß Hiob standhaft bleiben wird bis in den Tod: „τὸν τε Θεὸν, ἀγασθέντα τὴν εὐψυχίαν αὐτοῦ, τῆς τε νόσου αἰτὸν ἀπολύσαι, καὶ πολλῶν κύριον ὑπάρξεων ποιῆσαι“. (Zeile 25–27). Dieser ganze Ausdruck ist dem Alten Testament formell vollkommen fremd. Ἀγασθαι = „staunen über, bewundern, sich wundern“ von Gott ausgesagt, begegnet nirgends, weder in der LXX noch im Neuen Testament. Fast ebenso ungebräuchlich ist εὐψυχία.² Es ist bemerkenswert, daß Aristéas hier insofern einen anderen Weg geht als die meisten jüdischen Hellenisten, als er sich nicht scheut, gleichsam eine „Seelenregung“ Gottes in sehr menschlicher Weise Grund und Ursache der Rettung Hiobs sein zu lassen. Ein philosophisch denkender Jude seiner Zeit hätte das nicht so ausgedrückt.³ Wohl aber finden

¹ A. Sommer: Der Begriff der Versuchung im Alten Testament und im Judentum, Breslau 1935, S. 16f.; J. H. Korn: πειρασμός, 1937, S. 69. Im Hiobbuch in LXX wird die Not Hiobs und der Menschen allgemein als gottgesandtes πειρατήριον verstanden; vgl. J. H. Korn: πειρασμός, 1937, S. 68f.

² εὐψυχία kommt in der LXX nur in II. Makk. 14, 18; IV. Makk. 6, 11 und 9, 23 vor.

³ Siehe u. S. 130ff.

wir Ähnliches im Alten Testament.¹ Nicht zuletzt bewegt sich gerade auch die Rahmenerzählung in dieser Art Gottesanschauung.

Ἀπολύω im Sinne von „befreien, losgeben“, wie es hier gebraucht ist, findet sich vor allem in den Apokryphen häufig (Tobit 3, 6; Sir. 27, 19; I. Makk. 10, 43 u. a.).

Wir sehen: Obschon Aristeas sich oft einer eigenen Sprache bedient, so bleibt er doch seiner biblischen Vorlage treu.

8. Die Weisheit Salomos²

Das Buch verdankt seine Bezeichnung dem Umstand, daß es, besonders in den Kapiteln 7–9, als eine Lobrede Salomos auf die Weisheit gelten will. Aber schon einigen Kirchenvätern schien es einleuchtend, daß es sich hier um eine Spruchsammlung handle, die Salomo lediglich untergeschoben sei, ähnlich wie Proverbia und Kohelet.³

Die Darstellung, teils in Versform, teils in Prosa, ist recht gewandt. Obschon sie nicht ganz frei ist von Hebraismen, kommt die Mehrzahl der Forscher zum Schluß, daß es sich bei der Sapientia Salomonis um eine griechische Originalschrift handeln müsse.⁴ Focke findet zwar gute Gründe dafür, daß die Kapitel 1–5 hebräischen Ursprungs seien⁵, zwingend ist die Beweisführung jedoch nicht, wie vor allem Baumgartner ausgeführt hat.⁶ Immerhin muß die Frage offen gelassen werden, ob nicht, wenigstens teilweise, die vorliegende griechische Version auf einer hebräischen Urschrift fuße. Für die vorliegende Arbeit ist diese Frage nicht von Belang, da die Sapientia als Ganzes ein wertvolles Dokument für die Kenntnis der hellenistisch-jüdischen Gedankenwelt darstellt.

Der Inhalt gliedert sich im wesentlichen in drei Teile:

1. Der Gottlose und der Gerechte auf Erden und im Jenseits, Kap. 1–5.
2. Salomo schildert und preist die *σοφία*, Kap. 6–10.
3. Wunderwirkungen der Weisheit in der Geschichte Israels in Gegenüberstellung zum Schicksal der Heiden, insbesondere der Ägypter, Kap. 11–19.

Innerhalb dieser drei Teile ist der Zusammenhang stellenweise sehr lose, so daß die Annahme mehrerer Einschübe nicht fernab liegt.⁷ Freilich ist auch hier noch keine Übereinstimmung der Forscher erzielt worden.

¹ II. Sam. 24, 1, 16; Ex. 22, 23 u. a. m.

² Text in der LXX, ed. Rahlfs, Stuttgart 1935.

³ Siegfried in Kautzsch I, S. 476.

⁴ Freudenthal in Jewish Quarterly Review 3 (1891), S. 722–753; Greßmann in DLit.Ztg. 1914, 29, Sp. 1218 ff. u. a.

⁵ Focke: Die Entstehung der Weisheit Salomos, 1913, S. 65 ff. und 84 ff.

⁶ W. Baumgartner in Theol. Lit.Ztg. 39 (1914), S. 293 f.; so auch Fichtner: Weisheit Salomos, 1938, S. 6 f. u. ders. in: Die Stellung der Sap. Sal. ZNW 36 (1937), S. 121.

⁷ Die These verschiedener Einschübe vertritt vor allem E. Gärtner: Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit, 1912, und vor ihm Weber: Komp. der Weisheit Salomos ZWTh. 47 (1904).

Der sprachliche Charakter der Schrift ist gekennzeichnet durch einen reichen Wortschatz und eine recht gewandte Darstellungsweise. Die Zahl der sonst nicht vorkommenden Wörter ist groß.¹ Mit rhetorischen Mitteln wird ausgiebig gearbeitet.²

Fast ebenso unabgeklärt wie die Frage der Einheitlichkeit ist die der Abfassungszeit. Man hat die Entstehung der LXX als terminus a quo und die Briefe des Apostels Paulus als terminus ad quem angesprochen.³ Eine direkte Abhängigkeit des Paulus von Sapientia läßt sich zwar schwerlich erweisen.⁴ Immerhin: Einige verwandte Klänge sind sowohl in den Briefen des Paulus wie im Hebräerbrieff zu finden, so daß eine Bekanntschaft mit der Gedankenwelt der Sapientia angenommen werden muß.⁵ Weber⁶ und Focke⁷ wollen in den Kapiteln 1–5 eine pharisäische Streitschrift gegen die Sadducäer aus der Zeit des Alexander Jannäus sehen. Für den übrigen Teil der Schrift findet Focke eine Veranlassung zur Entstehung in der Zeit der Judenverfolgungen unter Ptolemäus Lathyrus (88–87 v. Chr.).⁸ Seine Ausführungen haben zwar etwas Bestechendes an sich. Es muß jedoch dazu gesagt werden, daß aus Angaben so allgemeiner Art, wie sie die Sapientia bietet, weder für Kapitel 1–5 noch für den Rest der Schrift mit Bestimmtheit Schlüsse auf die Abfassungszeit gezogen werden dürfen.⁹ Es wird vorläufig bei der allgemeinen Feststellung bleiben müssen, daß das Buch der Weisheit in den letzten zwei Jahrhunderten v. Chr. oder kurz nach Christi Geburt entstanden sein muß.

„Das Werk ist offenbar das wohldisponierte Erzeugnis eines einzigen Verfassers.“ Diesen Satz schreibt Siegfried in Kautzschs Apokryphen und Pseud-epigraphen.¹⁰ Er stützt sich vor allem auf die Arbeit Grimms in seinem Kommentar über die Sapientia Salomonis. Seit dem Erscheinen des Werkes von Kautzsch ist aber die Kritik an dieser These über die Einheit und Komposition des Buches wieder neu erwacht. Die Gründe für die Annahme einer Zweiteilung oder gar Dreiteilung, möglicherweise mit Einschüben, scheinen mir schwer-

¹ Siehe E. Gärtner: *Komposition und Wortwahl* . . ., 1912, Wortindex.

² Grimm: *Das Buch der Weisheit erklärt*, 1860, S. 5 ff.

³ Siegfried in Kautzsch I, S. 479.

⁴ Die Abhängigkeitsthese von Grafe: *Das Verhältnis der paulin. Schriften zu Sap. Sal.* in *Theol. Abh.*, 1892, S. 251–286 ist von Focke: *Die Entstehung der Weish. Sal.* 1913, S. 113 und von Fichtner: *Weish. Sal.* 1938, S. 9 abgelehnt worden. O. Michel: *Paulus und seine Bibel*, 1929, S. 14–18, stellt fest, daß Paulus formal wohl Berührungen mit Sap. aufweist. Diese treten aber an Bedeutung zurück hinter den Unterschieden in so wesentlichen Punkten wie die Einstellung zu den heidn. Gottesdiensten.

⁵ E. Norden: *Agnostos Theos* ², 1926, S. 128 ff.; Eißfeldt: *Einl. in das AT*, 1934, S. 657; E. J. Goodspeed: *The Story of the Apocrypha* 1939, S. 97 f.

⁶ Weber: in *ZWTh.* 53 (1911), S. 322–345 und *ZWTh.* 54 (1912), S. 205–239.

⁷ Focke: *Die Entst. d. Weish. Sal.* 1913, S. 77 f.

⁸ Focke: *Die Entst. d. Weish. Sal.* 1913, S. 82 ff.

⁹ Vgl. Baumgartner in *Theol. Lit. Ztg.* 1914, S. 295.

¹⁰ Kautzsch I, S. 479. Neuerdings vertritt auch Fichtner: *Weish. Sal.*, 1938, wieder die Einheit des Buches.

wiegend zu sein.¹ Ein endgültiger Entscheid in dieser Sache ist heute noch verfrüht. Es bedarf einer nochmaligen, gründlichen Überprüfung aller Gründe, die Weber, Gärtner und Focke anführen, um die Teilungsthese zu erhärten. Dabei müßten sowohl formale wie materiale Belange in gleicher Weise wohl gegeneinander abgewogen werden.

Bei dieser Sachlage erübrigt es sich, auf die Verfasserfrage näher einzugehen. Man tappt hier völlig im Dunkeln. Eines ist jedoch sicher, daß der oder die Verfasser aus jenen Kreisen stammen, die den Versuch machten, jüdisches Glaubensgut in hellenistische Formen zu fassen. Daß hierbei der Gehalt nicht immer unberührt blieb, zeigt sich auch in der Sapiaientia deutlich.

Die Heimat der Schrift wird wohl Ägypten gewesen sein. Wiederholt ist vom ägyptischen Tierdienst die Rede (11, 16; 12, 24; 15, 18f.). Die Kapitel 11–19 enthalten eine Gegenüberstellung des Schicksals Israels und Ägyptens, die deutlich das Interesse an den Beziehungen der beiden Komponenten spiegelt.² Es ist aber nicht unbedingt von der Hand zu weisen, daß die ersten fünf Kapitel in ihrer ursprünglichen Fassung in Palästina entstanden sein können.³ Der Zweck dieser Schrift war ein dreifacher: Paränese, Apologie und Mission. Der Begriff der *σοφία* war wohl geeignet, die Brücke zur griechischen Popularphilosophie zu schlagen. Auf diesem Wege versucht die Sapiaientia darzutun, daß alles, was die griechische Philosophie an Wahrheit enthalte, in noch viel vollendeterer Form bereits von Salomo gelehrt worden sei.⁴ Der Begriff der *σοφία* war auch den Isis-Verehrern sehr wohl vertraut. Auch die Isis wurde in jener Zeit oft als *Σοφία* bezeichnet.⁵ J. Fichtner sagt m. E. sehr richtig zum Problem der Adresse an die Heiden: „Das ganze Buch hat die gleichen ‚Gottlosen‘ vor Augen: vornehmlich die Juden, die der Religion der Väter untreu geworden sind („ἀποστάντες τοῦ κυρίου“ 3, 10), aber auch die Heiden, die selbst in Gottlosigkeit dahinleben – denn ihr Götzendienst, ihre Tieranbetung und Herrscherverehrung ist Gottlosigkeit! – und die die Juden zum Abfall verlocken. Die Wendung an die Herrscher der Welt 1, 1ff.; 6, 1ff. braucht daher nicht zu befremden. Sie ist nicht nur literarische Einkleidung, sondern der Verfasser hat offenbar damit gerechnet, daß sein Buch auch von Heiden, vielleicht sogar von den Großen des ptolemäischen Hofes gelesen werden könne. Ihnen legt er das Geschick der Erde aufs Gewissen (5, 23; 6, 1ff.). Im

¹ Die Grundthemata der Kap. 1–5, 6–9, 11–19, d. h. der Frommen und der Gottlosen in eschatologischer Sicht, die *σοφία* als Heilsgarantin und die Auseinandersetzung mit dem Götzendienst unterscheiden sich wesentlich voneinander; s. u. S. 120f. Goodspeed: *The Story of the Apocrypha* 1939, S. 93f. u. 97 entscheidet sich für eine Zweiteilung; ebenso Torrey: *The Apocryphal Literature* 1948, S. 98.

² Zusammenstellung aller Einzelheiten bei Grimm: *Das Buch der Weish. erklärt*, 1860, S. 23ff. und Focke: *Die Entst. d. Weish. Sal.*, 1913, S. 12ff.; J. Fichtner: *Die Stellung der Sap. Sal.* ZNW 1937, S. 122.

³ So Focke: *Die Entst. d. Weish. Sal.* 1913, S. 77ff. u. a.

⁴ Vgl. dazu Grimm: *Das Buch der Weish. erklärt*, 1860, S. 31f.; H. Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 119 u. 149.

⁵ Focke: *Die Entst. d. Weish. Sal.*, 1913, S. 101; P. Volz: *Der Geist Gottes*, 1910, S. 191.

Blick auf sie – freilich auch auf seine unsicher gewordenen Glaubensgenossen – hat er sein Werk mit so viel philosophischen Federn geschmückt. Die innere Begründung für seine Wendung an Nichtjuden gibt der Weise zwischen den Zeilen selbst in 18, 4 (Bertholet: Die Stellung der Israeliten, 1896, S. 272). Teil I seines Buches, c. 1–5 ist eine Warnung an die Abtrünnigen und ein Trostwort an die Getreuen, während Teil III, c. 11–19, und speziell c. 13–15 das Heidentum mit seinen religiösen und sittlichen Verirrungen an den Pranger stellt und damit den Abtrünnigen zeigt, wohin ihr Kurs geht, vor allem aber das Geschick der frommen Gemeinde (!) und des gottlosen Volkes der Bedrucker (!) ins Auge faßt.“

Bertholet weist darauf hin, daß nach 18, 4 die Juden einen weltgeschichtlichen Auftrag an den Fremden zu erfüllen hätten, wenn durch sie „der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes gegeben werden soll“.¹

Die Theologie der Sapientia

Die häufigste Gottesbezeichnung ist *θεός*, das sehr oft bald mit, bald ohne Artikel dasteht. *Κύριος* kommt 27mal vor. Auch hier ist wahllos der Artikel einmal weggelassen und dann wieder gesetzt. *Δεσπότης* findet sich 4mal als Gottesbezeichnung. Einmal ist auch der Pharao so genannt. Die Bezeichnung Gottes als *δυνάστης* findet sich in diesem Buche nirgends. *Αννάστης* wird nur der weltliche Herrscher genannt. Auch *βασιλεὺς* als Gottesbezeichnung kommt nicht vor. Einmalig, und nur im Weisheitsbuch vorkommend, sind die Bezeichnungen Gottes als *γενεσιάρχης* (13, 3) und *γενεσιουργός* (13, 5). Beide Begriffe bedeuten „Schöpfer“². Ferner wird Gott in 7, 15 *διορθωτής* genannt, was Führer, aber auch Verbesserer heißen kann. Auch diese Bezeichnung ist eine Schöpfung des Verfassers der Sapientia. In 1, 6 ist Gott *ἐπίσκοπος* genannt. Er ist der Aufseher und Beobachter der Menschenherzen. An einer Stelle (18, 9) wählt der Verfasser an Stelle von *θεός*: *θειότης*. Diese Wahl scheint inhaltlich nicht begründet zu sein, „da der ganze Vers hier viel zu harmlos ist, als daß man geheime Andeutungen darin vermuten kann“.³ Das ist die Meinung Gärtners zu dieser Stelle, und man darf mit ihm annehmen, daß es sich hier lediglich um eine stilistische Eigenart des Verfassers der Sapientia handelt. Gott ist ferner genannt: „ὁ τῆς σοφίας

¹ Bertholet: Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, 1896, S. 272; vgl. Eißfeldt: Einl. in das Alte Testament, 1934, S. 658, und Verbeke: L'évolution de la doctrine du pneuma, 1945, S. 223f.: „... la littérature juive, originaire de ces communautés établies en terre païenne, présente des caractères nettement différents de celle de la Palestine: Ces écrits ne visent pas seulement à confirmer leurs lecteurs dans leurs croyances et leurs pratiques religieuses, mais ils veulent amener les païens à s'intéresser à ces doctrines et à prendre part aux exercices de leur culte. C'est ce qui explique le style et les expressions dont notre auteur se sert pour amener ses lecteurs à rechercher la sagesse, comme le trésor le plus précieux qu'un homme puisse acquérir durant sa vie.“

² So Gärtner: Komp. und Wortwahl des Buches der Weish., 1912, S. 142.

³ So Gärtner: Komp. und Wortwahl des Buches der Weish., 1912, S. 169.

ὁδηγός (Führer) (7, 15), παντοκράτωρ (7, 25), σωτὴρ der Frommen (16, 7), ὑψιστος 5, 15; 6, 3“. Auch die Bezeichnung Gottes als πατὴρ findet sich einige Male (2, 16; 11, 10; 14, 3).

Über das Wesen Gottes ist in der Sapientia folgendes ausgesagt: Gott ist allmächtig. Wehe dem, der seine Allmacht anzweifelt: „δοκιμαζομένη τε ἡ δύναμις ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας“ (1, 3; ähnlich 12, 17). Die Welt ist ein Stäubchen vor Gott, und er ist stets in der Lage, an ihr seine Macht zu zeigen. Sie ist ihm bedingungslos untertan: „τὸ γὰρ μεγάλως ἰσχύειν σοι πάρεστιν πάντοτε, καὶ κράτει βραχίονός σου τίς ἀντιστήσεται; ὅτι ὡς ῥωπὴ ἐκ πλαστίγων ὁλος ὁ κόσμος ἐναντίον σου καὶ ὡς ῥανὶς δρόσου ὀρθρινὴ κατελθοῦσα ἐπὶ γῆν.“ (11, 21f). Auch über Leben und Tod des Menschen ist Gott der unbedingte Herr: „σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατὰ γεις εἰς πύλας ἄδου καὶ ἀνάγεις“ (16, 13). Daneben aber findet sich im ersten Teil diesbezüglich eine Einschränkung: „ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρεται ἐπ’ ἀπωλεία ζώντων“ (1, 13). Gottes Macht und Stärke ist die Grundlage seiner Gerechtigkeit: „ἡ γὰρ ἰσχὺς σου δικαιοσύνης ἀρχή, καὶ τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φεῖδεσθαι σε ποιεῖ“ (12, 16). Er wird auch die Großen der Erde nicht scheuen und „die Gewaltigen werden gewaltig gezüchtigt werden“, wenn sie sich gegen ihn vergehen (6, 1ff.). Unschuldige zu bestrafen, wäre der göttlichen Macht unwürdig (12, 15).

Die Allwissenheit und die Allgegenwart gehören zum Wesen Gottes. Die Aussagen hierüber fließen oft ineinander über: „Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γινώσκιν ἔχει φωνῆς“ (1, 7). Das ist der Grund sowohl der Allgegenwart wie der Allwissenheit. Der Verfasser hat ohne Zweifel im Alten Testament von der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes gelesen, etwa im 139. Psalm oder beim Propheten Jeremia: „Kann sich einer so heimlich verbergen, daß ich ihn nicht sehe? Erfülle ich nicht den Himmel und die Erde, spricht der Herr“ (Jer. 23, 24). Wie er aber nun seinerseits diese Glaubenswahrheit verkündet, wählt er dafür Ausdrücke, die sicher von der Stoa beeinflußt sind. Dort kann es heißen: Gott erfüllt die Welt mit seiner *δύναμις*, seinem *λόγος* oder seinem *πνεῦμα*.¹ Wie den menschlichen Körper, so durchflutet das Pneuma auch den Kosmos.² Für die Stoa ist das Pneuma auch Materie, denn nur Materielles existiert überhaupt. Auch die Götter sind von dieser feinsten Art Materie, sie sind *πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρώδες*.³

¹ Vgl. J. Dupont: Gnosis, 1949, S. 465, bietet viele Belege für ähnliche Ausdrücke in der Stoa; vgl. auch Büchsel: Der Geist Gottes im NT, 1926, S. 74; W. Völker: Fortschritt u. Vollendung bei Philo . . ., 1938, S. 53; zu Sap. Sal. 1, 7: „Der Gedanke ist typisch stoisch. Gott ist ὁ τῶν ὅλων νοῦς“.

² Arnim: Stoic. vet. fragm. I, 533; II, 416, 441, 473, 716, 1027; ferner Diels: Doxographi Graeci 306, 5; Davies, W. D.: Paul and Rabbinic Judaism, 1948, S. 178f.; Moore: Judaism I, 370ff.

³ Vgl. Arnim: Stoic. vet. fragm. II, 1009; Diels: Dox. Graec. 292, 22f.; Jackson and Lake: Beginnings V, S. 103. Materie ist dabei immer wesentlich Ausdruck für Kraft, vgl. die Belege bei E. Schweizer: Evang. Theol. 1952/53, S. 343, Anm. 11.

Pneuma kann im Gebrauch des Weisheitsbuches auch einfach „Wind“ (5, 11; 17, 17) oder „Hauch“ (11, 20) bedeuten. Gewöhnlich aber wird es im Sinne von „Geist“ gebraucht. In unserem Zusammenhang ist eindeutig festzustellen, daß das alttestamentliche Reden von der Allgegenwart Gottes unter Einfluß stoischer Redeweise zu der Gleichsetzung Gott = alldurchhaltendes Pneuma geworden ist:

*Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην
καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γινώσκιν ἔχει φωνῆς* (1, 7; 12, 1).¹

Darum ist Gott „τῶν νεφρῶν ἀρτυρς“, „τῆς καρδίας ἐπίσκοπος ἀληθής“ und „τῆς γλώσσης ἀκουστής“ (1, 6).

Als Wesenszug Gottes ethischer Prägung tritt die *δικαιοσύνη* stark hervor: „*δίκαιος δὲ ὢν δικαίως τὰ πάντα διέπεις αὐτὸν τὸν μὴ ὀφειλοντα κολασθῆναι καταδικάσαι ἄλλοτριον ἡγούμενος τῆς σῆς δυνάμεως*“ (12, 15). Er leitet die Welt „*καὶ διέπη τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δεκαιοσύνῃ*“ (9, 3). Darum ist er ganz besonders ein Schirmherr der Gerechten (3, 1) und seine *δίκη* verfolgt jedes Unrecht (1, 8; 11, 20; 14, 31; 18, 11 u. a.). Wie im 2. Makkabäerbuch,² so wirkt sich auch im zweiten Teil der Sapientia die göttliche Gerechtigkeit an den Heiden im Gegensatz zum Gottesvolk verschieden aus. Erstere werden hart bestraft. Es ist die Folge ihrer Sünde und Schuld, weil sie darin verharren, gibt es keine Gnade für sie (11, 6ff.; 11, 15f.; 15, 18ff.; 17, 2ff.). Für das Volk Israel bedeuten die Strafen *παιδεία* Gottes. Diese ist meist von kurzer Dauer und die göttliche Gnade wird Israel wieder leuchten, sobald Buße und Besserung eingetreten sind (12, 2; 16, 6, 11 u. a.).³ Für das Gottesvolk ist Gott der Erbarmer (*ἐλεήμων*; 12, 22), er ist „*μακρόθυμος καὶ ἔλεε διοικῶν τὰ πάντα*“ (15, 1) der *σωτήρ* und „*ῥυόμενος ἐκ παντὸς κακοῦ*“ (16, 7f.). Seine *πρόνοια* führt sein Volk, wie sie auch ein Schiff auf dem Meere führen kann (14, 3; anschließend folgt eine Anspielung auf die Arche Noah).

¹ Siehe dazu auch J. Dupont: Gnosis, 1949, S. 465 zu Sap.Sal. 1, 7: „Le Livre de la Sagesse parle de même, dans un contexte manifestement influencé par la terminologie stoïcienne“; vgl. auch H. Lietzmann: An die Römer 4, 1933, zu Rö. 8, 11, S. 80ff.: Paulus stellt fest, daß – im Gegensatz zu Sap.Sal. 12, 1 – das göttliche, unvergängliche Pneuma nicht in allem sei, sondern nur der Christus allein hat dieses; vgl. auch Burton: Spirit, Soul, and Flesh, 1918, S. 143; Allo: Sagesse et pneuma . . . in Rev. bibl. 43, 1934, S. 327f.; Verbeke: L'évolution de la doctrine du Pneuma, 1945, 228.

Auch die Zauberpapyri zeigen stoische Grundhaltung: Der Kosmos wird aufgefaßt als ein großer Organismus, der durch einen göttlichen Hauch belebt wird. Das Anliegen der Magie ist es nun, diese Kräfte nutzbar zu machen, vgl. Verbeke: L'évolution de la doctrine du Pneuma . . ., 1945, S. 322, 333f. Die magische Wirkung des Pneuma zeitigt keinerlei moralischen Effekt für den Träger, während in Sap.Sal. und bei Philo das Pneuma *σοφία* bzw. *προφητικόν*, Licht und Hilfe für die Überwindung des Bösen bedeuten. – Für den Sprachgebrauch des Griechentums für *πνεῦμα* vgl. vorläufig auch E. Schweizer: Gegenwart des Geistes und eschat. Hoffnung bei Zarathustra, spätjüd. Gruppen . . . Festschr. f. C. H. Dodd, Anm. 50–54.

² II. Makk. 6, 12ff.; 7, 32ff.; 7, 37f. u. a.; vgl. Bultmann: Urchristentum, S. 75ff.

³ Vgl. dazu Focke: Die Entst. d. Weish. Sal., 1913, S. 24.

Wie Focke nachweist, ist in den Kapiteln 1–5 ganz anders von der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer Auswirkung dem Menschen gegenüber die Rede als im übrigen Teil des Buches.¹ Hier heißt der Gegensatz: Der Fromme – der Gottlose. Die lohnende oder strafende Gerechtigkeit tritt erst nach dem Tode in Erscheinung. Für den Frommen ist Leiden auf Erden Prüfung und Erziehung. Er wird sie geduldig tragen in der frohen Zuversicht auf das ewige Leben (3, 1; 3, 3; 3, 5 ff.; 4, 7 u. a.). Nicht so die Gottlosen: Sie verfallen dem Tode, weil sie ihn verdienen (1, 16). Sie erhofften keinen Lohn für heiligen Wandel und reine Seelen wie die Frommen (2, 22), ihr Ende ist hart (3, 18 f.). Gott ist der strenge Richter – aber erst im Jenseits (s. u. S. 86 ff.).

Gott offenbart sich in seinem Schöpfungswerk: „ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου“ (9, 1 b; ähnlich 9, 9b). Die Schöpfung ist darum dem Schöpfer untertan (16, 24). Das sichtbar Gute und Schöne verkündet das Werk der Hände des Schöpfers wie das Kunstwerk den Künstler: „Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην, ἀλλ’ ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχυνὸν αἶερα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ περὶ πάντας κόσμους θεοῦς ἐνόμισαν“ (13, 1–2).² Der Schöpfer kann seine Schöpfung in den Dienst seines Volkes stellen, wenn es ihm gefällt (19, 6). Gott ist auch der Erhalter seines Werkes, denn er liebt dieses:

*ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα
καὶ οὐδὲν βδελύσῃ ὧν ἐποίησας (11, 24).³*

In bezug auf den Gedankenkreis der Erwählung, des Bundes und der Verheißung ist dasselbe zu sagen wie in bezug auf die Gerechtigkeit Gottes: weil das nationale Bewußtsein im ersten Teil der Schrift fehlt, ist auch die Beziehung Gottes zum Menschen eine persönliche.⁴ Im zweiten Teil finden sich einige Aussagen, die der nationalen Religion zugehören. 12, 21 heißt es: „μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱοὺς σου, ὧν τοῖς πατράσιν ὅρκους καὶ συνθήκας ἔδωκας ἀγαθῶν ὑποσχέσεων“. Die ganzen Abhandlungen in den Kapiteln 10–12 und 16–19 sind ein Loblied auf die gnädigen Führungen des Volkes Israel durch Gott. Besonders hervorgehoben wird dieser Tatbestand jeweils durch Gegenüberstellung des Schicksals der Heiden, vornehmlich der Ägypter. Die Ausführungen gipfeln in dem Satze:

¹ Vgl. dazu Focke: Die Entst. d. Weish. Sal., 1913, S. 23–27. Vgl. dazu auch Bückers: Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938, S. 26.

² Der kosmologische Gottesbeweis Philo ist religiös vertieft. Erst muß Gott dem Menschen das Seelenauge öffnen, damit dieser ihn im Kosmos erkennen könne; vgl. W. Völker: Fortschritt und Vollendung bei Philo, 1938, S. 189 ff.

³ Auch für Philo ist die Güte Gottes die Grundlage seiner Gerechtigkeit; vgl. Siegfried: Philo S. 205 f.

⁴ Vgl. Sap. Sal. 3, 1; 3, 13; 4, 7 u. a.; der Gegensatz zur Stoa ist m. E. hierin deutlich festzustellen. Das Verhältnis der Stoiker zu ihrem Gott kann nicht persönlich sein, weil ihr Gott keine persönlichen Konturen hat; siehe dazu auch Festugière: L'idéal religieux des Grecs . . ., 1932, S. 71 f.

καὶ πάντα γάρ, κύριε, ἐμεγάλυνας
τὸν λαόν σου καὶ ἐδόξασας
καὶ οὐχ ὑπερεῖδες ἐν παντὶ καιρῷ
καὶ τόπῳ παριστάμενος“ (19, 22).

Mit diesen Worten schließt das Buch der Weisheit.

Da in den eben genannten Kapiteln 10ff. durchwegs auf die Ereignisse, welche in Genesis und Exodus erzählt werden, Bezug genommen wird, werden auch die Zeichen und Wunder hier berücksichtigt. Ein Vergleich mit anderen jüdischen Schriftstellern dieser Epoche¹ zeigt uns bald, daß diese Wunder und Zeichen hier niemals so überbetont und gesteigert werden wie bei den meisten von ihnen. Freilich füllt auch der Verfasser von Sapiaientia die Lücken aus, welche die biblischen Verfasser offen lassen. So spricht er z. B. von „τέρατα φαντασμάτων“, die die Ägypter während der Finsternis-Plage gepeinigt hätten (17, 15). Andererseits aber verteidigt die Sapiaientia gerade die natürlichen Mittel, derer Gott sich bedient, um die Sünder zu bestrafen. Auch dies geschieht nicht, ohne daß er ihnen Zeit ließe, sich zu bessern. Denn obschon es in der Macht Gottes gestanden hätte, Bären oder Löwen oder bisher unbekannte Bestien mit „feurigem Atem, stinkendem Qualm, schrecklichen Funken aus den Augen“ zu senden, hat er doch nur eine Menge „ἀλόγων ζώων εἰς ἐκδίκησιν“ gesandt (11, 15 ff.).

„τέρατα φαντασμάτων“, die die Ägypter während der Finsternisplage gepeinigt hätten (17, 15). Andererseits aber verteidigt die Sapiaientia gerade die natürlichen Mittel, derer Gott sich bedient, um die Sünder zu bestrafen. Auch dies geschieht nicht, ohne daß er ihnen Zeit ließe, sich zu bessern. Denn obschon es in der Macht Gottes gestanden hätte, Bären oder Löwen oder bisher unbekannte Bestien mit „feurigem Atem, stinkendem Qualm, schrecklichen Funken aus den Augen“ zu senden, hat er doch nur eine Menge „ἀλόγων ζώων εἰς ἐκδίκησιν“ gesandt (11, 15 ff.).

Die Selbstoffenbarung Gottes erreicht ihren Höhepunkt in der σοφία. Es ist in den letzten Jahrzehnten viel religionsgeschichtliches Material zusammengetragen worden, um die Herkunft und das Wesen dieses Begriffes zu erhellen. Die Aussagen über ihn, wie wir sie in unserem Buche vorfinden, zeigen deutlich, daß man mit der Herleitung und Weiterentwicklung eines alttestamentlichen Weisheitsbegriffes allein nicht auskommt. Im Alten Testament bedeutet חָכְמָה ursprünglich Kunstfertigkeit (Ex. 36, 2). Sodann wird die Weisheit, die aus der Erfahrung erwächst oder Rat und Weg weist, so benannt (1. Kön. 10, 4; 2. Sam. 20, 22). Erst in den poetischen Büchern wird die Chokma zu der geistigen Verfassung, die aus philosophischer oder religiöser Erkenntnis über den Dingen steht (Prov. 11, 2; Koh. 2, 26)². Von der Weisheit, die bei Gott ist, redet das Hiobbuch (12, 13; 28, 23). In Prov. 8 und im äthiopischen Henoch 84, 3 trägt sie bereits personhafte Züge. Diese verdeutlichen sich noch in

¹ Vgl. Artapanos, s. o. S. 42 ff.; II. Makk. 2. 18 ff.; 3, 22 ff.; 5, 1 ff. u. a.; III. Makk. 6 u. a.

² Vgl. L. Koehler: Theologie des Alten Testaments, 1935, S. 132.

Sirach 24, wo es von der Weisheit heißt: „Vor der Welt, von Anfang bin ich geschaffen und werde ewiglich bleiben“ (24, 14); „Mein Zelt war in der Höhe und mein Sitz in den Wolken“ (24, 6). Dann wandelt sie auf Erden unter allen Menschen, um sich eine Wohnung zu suchen, bis schließlich der Schöpfer ihr Wohnung bestellt in Israel (24, 5–13).¹

In den Rabbinen tritt oft die Thora an die Stelle der Chokma. Sie ist gedacht als Schöpfungsmittlerin, als Beraterin Gottes bei der Schöpfung, als Werkmeisterin bei der Ausführung der Schöpfungswerke.²

Stellen wir nun zusammen, was die Sapientia Salomonis über die σοφία sagt: Ihrem Ursprunge nach stammte die Weisheit von Gott: „*αἰμίς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης ἐλλικρινής*“ (7 25). Ihre Heimat ist bei Gott. Sie ist eingeweiht in Gottes Wissen und ist „*αἰρετις*“ (Auswählerin) seiner Werke:

„*ἐνγένειαν δοῦξάξει συμβίωσιν Θεοῦ ἔχουσα,
καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν·
μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιστήμης
καὶ αἰρετις τῶν ἔργων αὐτοῦ*“ (8, 3f.).

Das will nichts Anderes und Geringeres besagen als dies: die σοφία ist eingeweiht in Gottes Gedanken und sie wählt unter diesen aus, welche zur Ausführung gelangen, zum Werk werden sollen. Sie ist ferner „*τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος*“ (9, 4), sie war schon bei der Welterschöpfung zugegen „*παρουσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον*“ (9, 9b) und wurde von Anbeginn dem Menschen verliehen zur Beherrschung der Natur „*καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόῃ τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων*“ (9, 2).

Daß die Sophia eine „*ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης ἐλλικρινής*“, „eine reine Ausströmung des Glanzes des Allmächtigen“ genannt wird, könnte wohl als Emanation verstanden werden.³ Der Ausdruck ist stoisch. Es ist auch nicht von der Sophia als einem Schöpfungswerk die Rede wie in Sir. 24, 8. Fichtner meint aber dazu: „*Απόρροια*“ braucht nicht auf „Emanation“ hinzuweisen; es bedeutet lediglich die Herkunft von Gott, wie etwa Sir. 24, 3ff. . . . Ihr Wesen bleibt eigenartig in der Schweben: sie ist als Ausfluß göttlicher Macht und Majestät ein Abglanz, Abbild, des ewigen Lichtes, des Wirkens und der

¹ Vgl. H. Ringgren: Word and Wisdom, 1947, S. 121.

² Pirke Aboth VI, 10; III, 14; P. Volz: Der Geist Gottes, 1910, S. 189f.; H. Ringgren: Word and Wisdom, 1947, S. 123.

Sir. 24, 32–34 heißt es im Anschluß an die Ausführungen über den Segen der Chokma: „Dies alles ist eben das Buch des Bundes, der mit dem höchsten Gott geschlossen worden, nämlich das Gesetz, welches Mose dem Hause Jakob zum Schutz befohlen hat, daraus die Weisheit geflossen ist wie der Bach Kison, wenn er groß ist“; zum Verhältnis Weisheit – Thora vgl. auch Schencke: Die Chokma . . . 1913, S. 34f.; Art. νόμος im ThWbNT IV, S. 1046ff.; R. Bultmann in Eucharisterion II, 1923, S. 10ff.

³ So Schencke: Die Chokma . . . 1913, S. 42; Ringgren: Word and Wisdom, 1947, S. 117.

Güte Gottes, d. h. im Grunde Gott selbst in seinem Wirken in und an der Welt, ohne daß freilich Gott als handelndes Subjekt ausgeschaltet würde“¹

Diese letzte Feststellung ist insofern bedeutsam, als sie darauf hinweist, daß im Weisheitsbuch Gott nicht nur durch die Hypostase der Sophia (bzw. Pneuma) wirkt, sondern auch direkt an der Welt handelt (Kapp. 11–19) und sich offenbart (1, 2).²

Man kann in unserem Buche von einer Identität oder mindestens nahen Verwandtschaft der Begriffe *σοφία* und *πνεῦμα* reden. Es kann heißen: „Sie (die Weisheit) ist ein Geist (1, 6)“ und gleicherweise: „Ihr wohnt ein Geist inne (7, 22)“. Gleiche oder sehr ähnliche Funktionen sind beiden zugeschrieben:

„ὅτι εἰς κακότεχρον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία
οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατάχρεω ἁμαρτίας.
ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύζεται δόλον
καὶ ἀπαναστήσεται ἀπὸ λογισμῶν ἀσυνέτων καὶ
ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας“ (1, 4f.).

„βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν
καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων“ (9, 17).

(Ähnlich 7, 27; 8, 56–9, 9; 1, 7–7, 25, 27 u. a. m.)³

Paul Volz hat religionsgeschichtlich überzeugend dargestellt, daß der jüngere Begriff der Sophia mit den Zügen des älteren Pneuma ausgestattet worden sei. Die Hypostasierung der Sophia dürfte jedoch älter sein als die Verschmelzung. Nach dieser nahm die Sophia Züge des Pneuma in sich auf: vom Alten Testament die Vorstellung von der wunderwirkenden, den Auserwählten sich einkörpernden Potenz und die Idee des sittlichen Prinzips, vom stoischen Pneuma das monistisch-pantheistische Moment.⁴ Durch diese Verbindung vom alttestamentlich-jüdischen Geistgedanken mit dem stoischen Pneuma entsteht „ein eigentümlich schillerndes Gebilde“ (Büchsel).⁵ Die neuere Forschung hat darüber hinaus noch andere Beziehungen hergestellt, wovon weiter unten noch die Rede sein wird.

Der oder die Verfasser der Sapiencia waren sicher nicht Schüler der Stoa. Aber sie redeten die Sprache ihrer Zeit und Umwelt.⁶ Verbeke hat nachgewiesen, daß sich Sap.Sal. in der Psychologie in einigen Punkten, auf die wir

¹ Fichtner: Weisheit Salomos, 1938, S. 33.

² Vgl. Fichtner: Die Stellung der Sap.Sal., ZNW 1937, S. 130.

³ H. Ringgren: Word and Wisdom, 1947, S. 168: „This great conformity can only mean that the Spirit and Wisdom are similar as to nature and substance. They are aspects in Yahweh, hypostatized as his forms of revelation“; vgl. auch Bousset S. 348; Burton: Spirit, Soul, and Flesh, 1918, S. 156; Macdonald: The Interpreter Spirit . . . , 1944, S. 45 f.; Festugière: L'idéal religieux . . . , 1932, S. 70 f.

⁴ P. Volz: Der Geist Gottes, 1910, S. 189 f. u. 161.

⁵ F. Büchsel: Der Geist Gottes im NT, 1926, S. 74 f.

⁶ Vgl. Jackson and Lake: Beginnings V, S. 99.

noch zurückkommen, deutlich von der Stoa distanziert. Er hat sogar wahrscheinlich gemacht, daß die Auseinandersetzung mit den Freigeistern (2, 1–20) auch die stoische Konzeption von der Verflüchtigung und vom Aufgehen des Lebensodems nach dem Tode im kosmischen Pneuma treffen will.¹

Der Doppelcharakter der Sophia wird an einigen weiteren Aussagen noch deutlicher:

Die Weisheit ist eine Ausstrahlung ewigen Lichtes *ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου*,² ein fleckenloser Spiegel der göttlichen Wirksamkeit auf Erden, *ἔσποτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας*“ und ein Abbild seiner Güte, *„εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ“* (alle Zitate 7, 26), mit anderen Worten: das Wirken der Weisheit ist das Wirken Gottes auf Erden.

Es ist noch von den Bezeichnungen der Weisheit als *„παρεδρος“* (9, 4), *„μύστις“* (8, 4), *„αἰρετής“* (8, 4), die zugegen war, als Gott die Welt schuf (*„παρουσα οἷε ἐποίησεν τὸν κόσμον“* 9, 9), die mit ihm zusammenlebt (*„συνβιώσιν Θεοῦ ἔχονσα“* 8, 3) zu reden. Zur Vervollständigung des Bildes sind dazu noch die folgenden Ausdrücke beizuziehen: die *σοφία* ist die, die alles schafft (*„ἐργαζομένη“* 8, 5), die Schöpferin (*„γενέτις“* 7, 12) und Bildnerin oder Werkmeisterin (*„τεχνίτις“* 7, 21). Alle diese Attribute deuten ohne Zweifel auf eine Personifikation der Sophia hin. Eine gewisse selbständige Existenz neben Gott, also eine Hypostase Gottes, ist deutlich erkennbar.³ Die *σοφία* wird zur *Σοφία*. Zur Erklärung, woher diese Vorstellung von einem personhaften Weisheits- und Geistwesen gekommen sein möge, hat man schon allerdhand Vermutungen ausgesprochen. Ringgren weist entschieden die Meinung zurück, wonach Sophia einfach eine weibliche Form eines vorderorientalischen Weisheitsgottes sei.⁴ Er wendet sich auch gegen Bousset, der in der persischen Armaiti, welche von Plutarch *Σοφία* genannt wird, eine Vorlage findet,⁵ und gegen Schencke, der gewisse Ähnlichkeiten zwischen der Sophia und dem persischen Vohu Manah konstatiert.⁶

¹ Verbeke: *L'évolution de la doctrine du pneuma*, 1945, S. 226.

² Ringgren wendet gegen die Übersetzung von *ἀπαύγασμα* als „Abglanz“, wie sie Schencke: *Chokma*, 1912, S. 41 und Fichtner: *Weisheit Salomos*, 1938, vorschlagen, ein: „The word can certainly have such a passive meaning, but the active of „radiance“ is quite as common“, Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 116f. in Übereinstimmung mit Liddell-Scott: *Greek-English-Lexicon*.

³ H. Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 117f.; Schencke: *Die Chokma . . .*, 1913, S. 43; Fichtner: *Weisheit Salomos*, 1938, S. 31; Volz: *Der Geist Gottes*, 1910, S. 161.

⁴ H. Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 128 gegen Humbert in *Art. Weisheit in RGG*², Spalte 1800ff.

⁵ H. Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 129 gegen Bousset S. 520.

⁶ H. Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 129 gegen Schencke: *Die Chokma . . .*, 1913, S. 85. Es geht hier vor allem um die Frage der Konsultation zwischen Ahura Mazda und Vohu Manah bei der Welterschöpfung. Die Besprechung des Schöpfergottes mit einer anderen Gottheit vor oder während der Schöpfung scheint ein weitverbreiteter Mythos gewesen zu sein. Auch die ugaritische Bausage gehört m. E. in diesen Zusammenhang; siehe dazu Obermann: *Ugaritic Mythology*, 1948.

Eine Reihe von weiteren vorderorientalischen Gottheiten zeigen einzelne verwandtschaftliche Züge mit der Sophia, so die mesopotamische Siduri Sabitu (zum Teil mit Ištar identifiziert), Sia, eine personifizierte Abstraktion von Wissen, Verstand, die hellenistische Isis, die u. a. die Beinamen *Φρόνησις*, *Σοφία* und *Πρόνοια* trägt, u. a. m.¹ Aber wenn man schon nach Prototypen weiblicher Gottheiten für die Weisheit sucht, liegen die altkanaanäischen oder ugaritischen Gottheiten Aschima, Anat oder Athirat sicher noch näher.² Schimmert bei der *Σοφία-πάρεδρος* ein alter Mythos von einem *ἱερὸς γάμος* durch die philosophische Oberschicht?

Noch eine andere Frage wäre hier zu stellen: Ist es möglich, daß ein alter Mythos von einer Gott beigeordneten Helfergöttin Weisheit dort noch sichtbar wird, wo von der Weisheit gesagt ist, daß sie keine Wohnstätte fand bei den Menschen und wieder zu Gott zurückkehrte (Prov. 8 und 9; Sir. 24, 1 ff.; Hiob 28, 12 f.; Hen. 42, 1 f. u. a.)? Bultmann will hier die Vorlage zum johanneischen *λόγος* des Prologs finden.³ Die Spuren dieses Mythos lassen sich weiter zurückverfolgen bis in die ugaritischen Texte.⁴

Ringgren sagt: „To sum up, we might say that the general idea of a goddess has influenced the shaping of personal Wisdom, whether it be from a Hellenistic Isis religion, from an Astarte influenced by Isis, or from a genuine Semitic Ištar-Astarte“.⁵

Ein deutliches Korrektiv zu einer Überbetonung des Hypostase-Charakters der Sophia sind allerdings die Stellen, die die Weisheit als „das schöpferische gestaltende Prinzip, worin Gott ein Medium hat, durch welches er sowohl in der physischen wie in der moralischen Welt tätig ist“ (Schencke) verstehen.⁶ In 7, 22 f. wird über den Geist, der in der Weisheit sei, ausgesagt, er sei *νοερόν* (verständig), *ἔγιον*, *μονογενές*, *πολυμερές*, *λεπτόν* (fein), *εὐκίνητον* (beweglich), *τρανόν* (durchdringend), *ἀμόλυντον* (rein), *σαφές* (hell), *ἀπύμνητον* (unversehrt), *φιλάγαθον*, *ὄξύν*, *ἀκώλυτον*, *εὐεργετικόν*, *φιλόανθρωπον*, *βέβαιον*, *ἀσφαλές*, *ἀμέριμνον*, *παντοδύναμον*, *πανεπίσκοπον*, *καὶ διὰ πάντων χωρῶν πνευμάτων νοεῶν καθαρῶν λεπιτοτάτων*. Es fällt auf, wie philosophisch-abstrakt die Weisheit hier dargestellt wird.

Der griechische Einfluß ist hier unverkennbar. Büchsel weist mit Recht darauf hin, daß schon allein die Tatsache, daß das Wesen der Weisheit überhaupt so beschrieben wird, auf griechische Metaphysik hinweist. Über eine solche Fülle

¹ Vgl. Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 129; 136 ff.; 146; Albright: *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, S. 367.

² Siehe oben S. 15; vgl. auch Obermann: *Ugaritic Mythology*, 1948.

³ Vgl. Schencke: *Die Chokma . . .*, 1913, S. 10 u. 27; R. Bultmann: II, S. 3 ff.; Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 139; Albright: *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, S. 366 f.

⁴ Albright: *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, S. 366.

⁵ Ringgren: *Word and Wisdom*, 1947, S. 147.

⁶ Schencke: *Die Chokma . . .*, 1913, S. 44.

von Ausdrücken verfüge die griechische Metaphysik und nicht das rein jüdische Denken.¹

Viele Attribute entstammen dem stoischen und stoisch beeinflussten Vokabular: *πῦρ νοερὸν* und *πνεῦμα* sind die göttlichen Elemente, die feinste Art von Materie, die in der Welt immanent ist.² Auch die menschliche Seele ist von dieser Art: „*Πνεῦμα . . . ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβὼν, καὶ νοερῶ (νοερῶς MSS) τοῦτο πῦρ μίξας* (scl. *θεός*).“³ Auch *λεπτὸς* kommt in stoischen und gnostischen Texten mit alttestamentlichem Einschlag zur Bezeichnung der Subtilität des immanenten Pneuma vor: *ἦν γὰρ σκότος ἐν ἀβύσσῳ, καὶ ὕδωρ, καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερὸν, δυνάμει θεία ὄντα ἐν χάει.*⁴

In der komparativen oder superlativen Form oder in der Verbindung *λεπτομερής* steht es öfters als Attribut von *ἀήρ*.⁵ Das *ἀμόλυντον* sagt aus, daß das Pneuma trotz aller Durchdringung der Elemente rein bleibt. Ähnliches sagt *ἀπύμαντον* aus: es ist von der Materie nicht affizierbar und bleibt daher *ἅγιον*.⁶ So denkt auch der Stoiker.⁷ *Παντοδύναμον* wird auch das stoische Pneuma genannt, denn es formt die amorphe Materie.⁸ Seneca spricht von einem Geist, der in uns ist als Beurteiler unseres ethischen Handelns; ähnlich heißt es in Sap. Sal. 7, 23: „*. . . πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωρῶν πνευμάτων νοερῶν καὶ θαρῶν λεπτοτάτων.*“⁹

Man kann Ringgren wohl beipflichten, der sagt: „Wisdom has an obscure position between personal being and principle. She is both and she is neither the one nor the other.“¹⁰

Oft ist die Frage erörtert worden, ob auf Grund der Wesensbestimmung der *σοφία* die Pneumatologie der Weisheit Salomos auf einem materialistischen Monismus beruhe. Die stoischen Anklänge sind in der Tat so stark, daß keine Exegese sie wegzudeuten vermag. Verbeke wendet aber gegen diese Fragestellung ein, daß wir unsere Denkkategorien in das Weisheitsbuch hineintragen und damit in der Beurteilung nicht weiterkommen. Er sieht die Lösung darin, daß Pneuma-Sophia als eine „*représentation symbolique de l'activité*

¹ Büchsel: Der Geist Gottes im NT, 1926, S. 75.

² Corp. Herm. III, S. 506f.; XXIII, 14; S. 452, ed. Scott, 1924ff.

³ Corp. Herm. I, S. 464, 18ff.; Exc. XXIII, 14, ed. Scott, 1924.

⁴ Corp. Herm. Libellus III, 6f., ed. Nock-Festugière: I, 1945, S. 44; zum Gebrauch von *λεπτὸς* bei Aratus vgl. auch Liddell-Scott: Greek-English-Lexicon *λεπτός*.

⁵ Corp. Herm. I, 164, 18; I, 230, 26; vgl. Verbeke: L'évolution de la doctrine du pneuma, 1945, S. 228 und Anm. 12; Stoic. vet. fr., ed. Arnim: II, 155, 32.

⁶ Vgl. Schencke: Die Chokma . . . , 1913, S. 45; Verbeke: L'évolution . . . , S. 228.

⁷ Vgl. Verbeke: L'évolution . . . , S. 228 u. Anm. 13.

⁸ Vgl. Verbeke: L'évolution . . . , S. 228 u. Anm. 14.

⁹ Vgl. Verbeke: L'évolution . . . , S. 228 u. Anm. 15; vgl. auch Allo: Sagesse et pneuma, Rev. Bibl. 43, 1934, S. 330f.

¹⁰ Ringgren: Word and Wisdom, 1947, S. 119.

divine dans le monde“ verstanden werde.¹ Mit Recht stellt er fest, daß die Psychologie von Sap.Sal. sich deutlich von der Stoa unterscheidet: Nach der Stoa ist in jedem Wesen ein Funke göttlichen Feuers zu finden. Nach Sap.Sal. ist die Seele des Menschen nicht ein Teil des immanenten Gottes, sondern der Schöpfer hat den Menschen geschaffen mit Leib und Seele. Diese ist dem Menschen als *πνεῦμα ζωτικόν* eingehaucht (vgl. Gen. 2, 7), und wird von Gott im Augenblick des Todes zurückverlangt (2, 23; 15, 10; 15, 16; 16, 14).² Daß der göttliche Weisheitsgeist nicht eo ipso zum Wesen des Menschen gehört, geht schon daraus hervor, daß er in eine böse Seele nicht einzieht und in einem der Sünde verfallenen Leibe nicht Wohnung nimmt (1, 4f.).³

Daher wird die Sophia in religiöser und sittlicher Beziehung von größter Bedeutung.⁴

Die *σοφία* hat folgende Wirkungen für den Menschen: Sie ist nicht nur Führerin, sondern sogar Ursprung (*γενέτις*) aller irdischen Güter und Freuden (7, 12). Aber noch mehr, sie führt den, der rechten Gebrauch macht vom Schatz der Weisheit, zur Freundschaft mit Gott (7, 14). Sie kann in menschliche Seelen einkehren und „*φίλους θεοῦ καὶ προσητίας κατασκευάζει*“ (7, 27).⁵ Dem so begnadeten bedeutet sie „*φρονήσεως τελειότης*“ (6, 15). Sie ist

¹ Verbeke: *L'évolution . . .*, 1945, S. 230ff.; Jackson and Lake: *Beginnings* V, S. 100: „The apparent – and quite occasional – suggestions of an hypostatizing of Wisdom or of the Spirit are largely only verbal partly metaphorical, and partly an inheritance from an earlier world which was far more anthropomorphic and thought of spirits – good or evil – as creatures rather than substances“.

² Vgl. Verbeke: *L'évolution . . .*, 1945, S. 224f.; dagegen: 1, 7; 12, 1; vgl. zu diesem Problem auch E. Schweizer: *Die sieben Geister in der Apokalypse* = *Evang. Theologie* 1951/1952, 503f.

³ Vgl. Jes. 63, 10: „Sie aber empörten sich und betrübten seinen heiligen Geist; da wandelte er sich ihnen zum Feinde, er selbst stritt wider sie“. An die Stelle des völkischen Gesichtspunktes tritt in Sap.Sal. der allgemein menschliche bzw. der individuelle; vgl. auch Volz: *Der Geist Gottes*, 1910, S. 161; Bultmann: *Eucharisterion* II, 1923, S. 12.

Von der gnostischen „Niederen Sophia“, „die aus der Welt des Geistes und des Lichtes in die Sphäre der Materie heruntersteigt, wo sie sich beschmutzt und nicht mehr erheben kann“, finde ich in Sap.Sal. keine Spur, auch wenn es in 9, 15 heißt: „Ein vergänglicher Leib beschwert die Seele“. Der Ausdruck kann platonisch sein. Gegen gnostisches Verständnis, wie es Albright in: *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, S. 365 u. 367 vertritt, spricht vor allem die oben behandelte Stelle 1, 4f.

⁴ Vgl. Bultmann: *Eucharisterion* II, 1923, S. 12. Man hat oft auf die nahe Verwandtschaft der Sophia mit dem philonischen Logos hingewiesen: W. Völker: *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, 1938, S. 329: „Wie Gott dem Menschen die Vollkommenheit schenkt, so steht der *τέλειος* ständig unter göttlicher Leitung. Ist jeder Sterbliche an sich schon nichts anderes als ein göttliches *ὄργανον*, durch das Gott wirkt, dessen Kräfte und Vermögen er in Tätigkeit setzt, so wird der *προποσίτων* und der *τέλειος* sich seines besonderen Schutzes erfreuen dürfen . . . Anfangs lenkt der Logos als Steuermann das Leben des Einzelnen, er tut es als König, Lehrer, Ratgeber, Freund, während der Vollkommene mit dem Logos selbst Schritt hält und unmittelbar unter Gottes Führung steht“. Vgl. auch Grimm: *Das Buch der Weisheit*, 1860, S. 23, Anm. 24; Wolfson: *Philo*, 1947, II, S. 32; Goodspeed: *The Story of the Apocrypha*, 1939, S. 98; Albright: *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, S. 367.

⁵ Vgl. Bultmann: *Eucharisterion* II, 1923, S. 15.

herrlicher als alle Gestirne und überragt sogar das Licht; denn dieses muß der Nacht weichen, die Weisheit aber überwältigt das Böse (7, 29f.; ähnlich 7, 10). Für den Gutwilligen, dem nach Bildung Strebenden ist sie leicht erkennbar und zugänglich (6, 12ff.), ja sie sucht geradezu die Würdigen (6, 16). Andererseits, so wird gesagt, kann die σοφία nur erlangt werden, wenn Gott sie verleiht (8, 21). Sie kann dem Menschen νύμφη (8, 2), σύμβουλος und παραινέσις sein (8, 9). Selbst wenn einer vor den Menschen als vollkommen gelten könnte, wäre er das nicht ohne Weisheit

In Salomo hat das Wirken der Weisheit seinen Höhepunkt erreicht, denn er beherrscht alle griechische Wissenschaft: Kosmologie, Physik, Astronomie, Zoologie, Dämonologie, Psychologie, Botanik und Pharmakologie. So kann er von der Weisheit sagen:

„αὐτὸς γάρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῇ
εἰδέναι σύστασιν κόσμον καὶ ἐνέργειαν στοιχείων,
ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων,
τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν,
ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἄστρων θέσεις,
φύσεις ζῴων καὶ θνυμὸς θηρίων,
πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμοὺς ἐνθρώπων,
διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ἡλιῶν,
ὅσα τέ ἐστιν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῇ ἔργων“ (7, 17ff.).

Die Weisheit kann Rätsel, Zeichen und Wunder deuten und vermittelt ihrem Träger Kenntnisse darüber (8, 8). Sie lehrt den Menschen, was Gott wohlgefällig ist (9, 10). Sie verleiht ihm die Tugenden σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη und ἀνδρεία (8, 7),¹ sie führt ihn zur Ehre (4, 8) und zum Ruhm bei jung und alt (8, 10). Für Könige und Herrscher ist noch dies von Belang, daß die Weisheit zur dauernden und gerechten Herrschaft führt (6, 20 und 9, 12).² In 6, 17f. ist eine Kausalkette aufgestellt, als deren erstes Glied das Verlangen nach Bildung und deren letztes die Unsterblichkeit bei Gott genannt werden. Dabei ist das Verlangen nach Bildung zugleich der Anfang aller Weisheit (6, 15–17).³ Man könnte hier von einem vorchristlichen Pelagia-

¹ Die Nennung der vier Kardinaltugenden läßt nicht auf Kenntnis eines bestimmten philosophischen Systems schließen. Das gehört zum Allgemeingut griechischer Welt damals, vgl. Fichtner: Weisheit Salomos z. St. 34.

² In der Auslegung von 6, 20 schließe ich mich Siegfried in Kautzsch I, S. 489, Anm. zur Stelle, an.

³ Hier nähert sich die Sap. Sal. der rabbinischen Hochschätzung der Bildung, vgl. Bousset, S. 162ff.

Bückers: Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938, S. 13f., weist darauf hin, daß in dem Kettenschluß 6, 17 ein Glied fehle, nämlich: das Verlangen nach Weisheit führe zur Herrschaft. Darunter kann nur die Herrschaft des Gerechten im Jenseits zu verstehen sein, weil erfahrungsgemäß – wie Sap. Sal. öfters betont – der Gerechte hier viel leiden muß.

nismus sprechen, da der Mensch selber Initiant seiner Rechtfertigung ist. Freilich wird in 8, 21 dann gesagt: „γνούς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατής, εἰν μὴ ὁ θεὸς δῶ — καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως τὸ εἶδέναι τίνος ἢ χάρις“. Das bedeutet offenbar einen Widerruf des vorhin Gesagten. Die Exegese hat diesen Widerspruch m. W. nicht zu lösen vermocht.¹ Meines Erachtens handelt es sich hier nicht um einen eigentlichen Widerspruch, sondern um eine ethische Spannung, die sich des paradoxen Ausdruckes bedient, wie wir das bei Paulus auch finden (z. B. Phil. 2, 12f.).

Umfangreich sind die Ausführungen, worin das Wirken der σοφία als Retterin und Beschützerin der Gerechten bzw. des Gottesvolkes dargelegt wird (9, 11f.; 9, 18f.; vor allem die Kap. 10–12). Neue Gesichtspunkte finden sich aber hier kaum.

Die Gottesoffenbarungen im Kult sind in der Sapientia nicht von Belang. Selten wird vom Tempel geredet, fast ebenso selten vom Gesetz. Daß der oder die Verfasser diesem gegenüber Ehrfurcht hatten, ist nicht zu bezweifeln. Das geht aus einigen Stellen deutlich hervor. Salomo droht den Herrschern mit Gottes Gericht, „ὅτι ὑπερέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας οὐκ ἐκρίνατε ὁρθῶς οὐδὲ ἐφυλάξατε νόμον οὐδὲ κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ ἐπορεύθητε“ (6, 4). Durch die Israeliten sollte der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes gegeben werden (τό ἄφθαρτον νόμον φῶς, 18, 4). Nirgends aber in der Sapientia wird dem Gesetz oder dem Kult eine so zentrale Stellung zugewiesen wie beispielsweise im II. Makkabäerbuch.

Anthropologisches

Der Fundamentalsatz über den Menschen ist in der Sapientia: „Gott hat den Menschen sich zum Bilde geschaffen“, „... καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν“ (2, 23b).² Nach dem ursprünglichen Plan war der Mensch zur Unvergänglichkeit bestimmt gewesen (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ 2, 23), aber durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, „φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον“ (2, 24). Ausdrücklich wird festgestellt, daß Gott keine Freude habe am Verderben, und daß er den Tod nicht geschaffen habe: „ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων“ (1, 13). Da aber Gott keine

¹ Auf diesen Widerspruch weist besonders auch Bois: *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris 1890, S. 225, hin; vgl. auch Fichtner: *Weisheit Salomos*, 1938, z. d. Stellen S. 31 u. 35; Dr. H. W. Bartsch (dem Herausgeber der Reihe Theol. Forschung) verdanke ich den Hinweis auf die Parallele bei Paulus. Die gleiche Spannung finden wir auch bei Philo, vgl. W. Völker: *Fortschritt und Vollendung* S. 61f. u. 115ff.

² Nach Philo bedeutet „κατ' εἰκόνα“, daß der Mensch nach einem Abbild Gottes, d. h. nach dem Logos, geschaffen sei. Das bedeutet für ihn aber nicht, daß der Mensch nun auch ein Abbild Gottes sei, weil sich dies mit der strengen Transzendenz Gottes nicht vereinbaren ließe, vgl. Siegfried: *Philo*, S. 200.

Freude an der Vernichtung des Lebens hat, muß er mindestens für die *δίκαιοι* die Vernichtung verhüten. So bleiben denn diese erhalten trotz der Tatsache des Todes in der Welt. Bei der in der Sapientia wiederholt ausgesprochenen Anschauung, daß Leib und Seele scharf voneinander getrennt seien, ist die Rettung und Bewahrung letzterer die Frucht eines frommen Lebens: „*Δικαίων δὲ ψυχὰι ἐν χειρὶ Θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ᾤψηται αὐτῶν βάσανος* . . .“ (3, 1). *Δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν, καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν, καὶ ἡ φροντίς αὐτῶν παρὰ ὑψίστου* (3, 15).¹

Über dieses ewige Leben finden wir einige bemerkenswerte, deutliche Aussagen: Am Tage der Heimsuchung werden die Frommen hell leuchten: „*καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσιν* . . .“ (3, 7).² Der Höchste selber sorgt für sie, sie werden das Reich der Herrlichkeit und ein Diadem der Schönheit von Gott empfangen: „*ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν, καὶ ἡ φροντίς αὐτῶν παρὰ ὑψίστου. διὰ τοῦτο λήμψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου*“ (3, 15–16b). Keine Pein wird die gerechte Seele mehr bedrücken: „*καὶ οὐ μὴ ᾤψηται αὐτῶν βάσανος*“ (3, 1b). Für den Unbefleckten heißt es: „*δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτή*“ (3, 14). Die Gerechten werden im jüngsten Gericht und in der Ewigkeit als Richter bzw. Herrscher über die Gottlosen amten: „*κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν*“ (3, 8a). „*κατακρινεῖ δὲ δίκαιος κακῶν τοὺς ζῶντας ἀσεβεῖς καὶ νεότης τελεσθεῖσα ταχέως πολυετὲς γῆρας ἀδίκου*“ (4, 16).³ Der Fromme wird nach seinem Tode unter die Kinder Gottes („*ἐν υἱοῖς Θεοῦ*“) gezählt und sein Erbe ist unter den Heiligen (3, 5). Er tritt am Tage der Abrechnung dem Gottlosen als lebendiger Vorwurf gegenüber (3, 1ff.). Die Leiden dieser Welt sind nur als Prüfungen zu betrachten, und ein herrlicher Lohn wird dem zuteil, der sie besteht. Er ist dann geläutert wie das Gold im Schmelzofen:

*καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται,
ὅτι ὁ Θεὸς ἐπείρασεν αὐτοὺς
καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ.
ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτοὺς
καὶ ὡς ὀλοκάπτωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτούς“* 3, 5f.).⁴

¹ R. Schütz: Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse, 1935, S. 76: „L'auteur de la Sagesse accentue la valeur de l'âme à tel point qu'elle paraît être le sujet exclusif de la destinée ultime de l'homme“.

² ἀναλάμπειν wie in Dan. 12, 3.

³ Volz: Die Eschat. der jüd. Gemeinde, ²1934, S. 275f. nennt eine rabbinische Äußerung, die denselben Gedanken über das Richteramt Israels im Endgericht vertritt.

⁴ „Hier weht dem Leser ein froher Optimismus entgegen im Angesicht der Ewigkeit und des Todes. Für den Gerechten ist das Sterben nur ein Scheintod. Die ganze Schwere des Todes erfährt nur der Gottlose, für den der Tod der Beginn der jenseitigen Strafe bedeutet.“ Bückers: Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938, S. 24.

Nach dem Maßstab der gottlosen Welt ist ein reines Leben sinnlos, denn es ist gar bald zu Ende, und man weiß von keinem, der von den Toten wiedergekommen wäre. Der Leib ist Asche und der Geist verflüchtigt sich wie Luft. Daher singt der Gottlose das Lob des „carpe diem“ (2, 1 ff.). Nach dem Irrwahn Unverständiger ist der irdische Tod das endgültige Ende. Ihre Bosheit hat sie so blind gemacht, daß sie nicht auf den Lohn eines guten Lebens hoffen:

„ἀπετύγλωσεν γὰρ αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν,
καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια Θεοῦ
οὐδὲ μισθὸν ἔλπισαν ὁσιότητος
οὐδὲ ἐκρίναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων“ (2, 21 f.).

Ja, noch mehr: Der Gottlose fordert Gottes Gerechtigkeit heraus, indem er den Frommen verfolgt (2, 6 ff.). Aber auch wenn dieser früh stirbt, hat er seinen Lohn; er wird in die Ruhe eingehen: „Αἰκαῖος δὲ ἐὰν θάσῃ τελευτῆσαι, ἐν ἀναπαύσει ἔσται“ (4, 7). Am Beispiel Henochs wird gezeigt, wie und warum ein Frommer entrückt wurde:

εὐάρεστος Θεῷ γενόμενος ἡγαπήθη
καὶ ζῶν μεταξὺ ἀμαρτωλῶν μετετέθη.
ἡρπάγη, μὴ κακία ἀλλάξῃ σύνεσιν αὐτοῦ
ἢ δόλος ἀπατήσῃ ψυχὴν αὐτοῦ.“ (4, 10 f.).¹

Somit ist der leibliche Tod geradezu als eine Gnade Gottes zu werten, als Rettung aus dieser Zeit der Versuchung:

ἀρεστὴ γὰρ ἦν κυρίῳ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ,
διὰ τοῦτο ἔσπευσεν ἐκ μέσου πονηρίας.“ (4, 14).²

Für den Gottlosen ist der Tod doppelter Tod, denn er ist der Anfang der Verdammung.³

Es ist auffällig, wie stark die Jenseits-Orientierung in den Kapiteln 1–5 vertreten ist. Ebenso stark vertreten ist der Gedanke der individuellen Vergeltung (vgl. S. 76 f.).

¹ Henoch ist zwar nicht mit Namen genannt, aber der Wortlaut in Gen. 5, 24 nach der LXX lautet ähnlich wie Vers 10: ἐδηρέστησεν Ἐνωχ τῷ Θεῷ.

² Bückers: Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938, S. 28: „Zusammenfassend muß man aus der ganzen Darlegung folgern, daß Unsterblichkeit und Tod den Zustand der Gerechten und Sünder auch unmittelbar nach dem Tode bezeichnen. Hier beschreitet das Weisheitsbuch ganz neue Bahnen, die über die frühere Jenseitsanschauung des AT hinausweisen. Denn es trifft Gerechte und Gottlose ein verschiedenes Los im Jenseits, da die einen dem Tode verfallen, die andern ein glückliches, unsterbliches Leben in Gottes Nähe erlangen. Die ganze Tragweite dieser Lehre wird erst beim späteren Vergleich mit den entsprechenden alttest. Vorstellungen klar. Auf einen besonderen Umstand sei hier ausdrücklich aufmerksam gemacht, da er spätere Ausführungen verständlicher machen wird. Die Unsterblichkeitslehre wird vom Weisheitsbuche den Lesern als etwas Selbstverständliches und Bekanntes dargeboten. Sie kann also nicht von unserem Buche zuerst vorgetragen worden sein, sondern muß anderweitig ihren Ursprung haben“ (siehe u. S. 91).

³ Vgl. Bückers: Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938, S. 17 f.

Über den eigentlichen Heilsweg, der zur Erlösung des Frommen führt, finden sich nur wenige blasse Gedanken, meist nur negativ und abgrenzend. Die Meinung ist fraglos auch hier die, daß die Weisheit Mittlerin und Heilsgarantin sei für den, der sie annimmt. Daher steht gleich am Anfang des 1. Kapitels die Mahnung an die Herrscher dieser Erde, den Herrn zu suchen. Dies kann nur mit einem einfältigen Herzen geschehen (*ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ*, 1, 1). Die Begründung, weshalb dies so sei, lautet: „*ὅτι εἰς κακότεχρον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατάχρεω ἁμαρτίας*“ (1, 4). Der Allwissende ahndet aber auch geheime Frevel in Gedanken, Worten und Taten (1, 6ff.; 1, 9; 1, 11). Der Irrweg des Lebens hat den (ewigen) Tod zur Folge: *μὴ ζηλοῦτε θάνατον ἐν πλάνῃ ζωῆς ὑμῶν μηδὲ ἐπισπᾶσθε ὄλεθρον ἐν ἔργοις χειρῶν ὑμῶν* (1, 12; ähnlich 1, 16). Der Tor ist eigentlich unglücklich, seine Hoffnung ist eitel, seine Anstrengungen sind vergeblich, und sein Werk ist sinnlos, weil er Weisheit und Zucht mißachtet (3, 11). Die Erkenntnis der Wahrheit folgt nur aus dem Vertrauensverhältnis zwischen Mensch und Gott (3, 8f.).

Viel konkreter und ausführlicher wird in den Kapiteln ab 6 vom Leben der Frommen gehandelt. Am Beispiel Salomos wird gezeigt, welche Bedeutung der *σοφία* für die Lebensführung und für das Heil des Menschen zukommt. Salomo, der Urtypus des Weisen im Judentum, wurde geboren wie alle Sterblichen. Was er von Natur aus hatte, war nicht die Weisheit, sondern nur das Verlangen nach ihr, die Einsicht, daß diese das höchste Gut sei: „*διὰ τοῦτο ἐνθάμην, καὶ φρόνησις ἐδόθη μοι. ἐπεκαλεσάμην, καὶ ἤλθεν μοι πνεῦμα σοφίας*“ (7, 7). Die *σοφία* ist leicht erkennbar und zugänglich für den, der sie begehrt (6, 12ff.). Kapitel 6 bietet einen Kettenschluß mit den Gliedern: Verlangen nach Bildung = Liebe zur Weisheit = Beobachtung ihrer Gebote = Sicherstellung der Unsterblichkeit = Sein bei Gott (6, 17–19).¹ Den ersten Schritt zur Erlangung des Heils muß demnach der Mensch tun. Erst dann kann durch die Einwirkung der Weisheit der Weg zum ewigen Leben gefunden werden.²

Trotz der Gottebenbildlichkeit des Menschen (vgl. S. 85) ist dieser ohne *σοφία* ein unwissendes und unfähiges Geschöpf (9, 5; 9, 13f.). Der Grund dieser Unfähigkeit ist der, daß der Leib die Seele belastet und hemmt: „*φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρῖθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα*“ (9, 15).³ Die Anthropologie der Sapiencia ist eine dichotomische. Sie deckt sich mit der des Alten Testaments nicht durchwegs, da weder *ψυχὴ* und *נֶפֶשׁ* noch *σῶμα* und *בָּשָׂר* in der Weisheit Salomos gleichbedeutend sind. Dies zeigt

¹ Siehe o. S. 84.

² Selbst der gefallene Adam wird durch die *σοφία* gerettet, 10, 1f.; vgl. A. J. Macdonald: *The Interpreter Spirit*, 1944, S. 53f.

³ Das bedeutet nun nicht, daß der Leib an sich schlecht und die Seele gut sei, wie aus 1, 4f. ersichtlich ist (vgl. auch Hiob 4, 19), sondern daß er den dem Geistigen zugewandten *νοῦς* in die Welt der Sünde hineinstellt, vgl. Fichtner: *Weisheit Salomos* z. Stelle S. 39. Auch Josephus betrachtet den Leib als eine Belastung für die Seele, da diese ein Teil Gottes ist, vgl. Schlatter: *Theol. S.* 18.

schon die häufige Parallelbezeichnung *πνεῦμα* (*ζωτικόν*) und *ψυχή* (15, 11; 16, 14) oder *ψυχή* und *νοῦς* (9, 15) ohne Unterschied.¹ Das Heil kommt allein durch die Weisheit, die an dieser Stelle dem heiligen Geist gleichgesetzt wird: „*βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων; καὶ οὕτως διωρθώθησαν αἱ τρίβοι τῶν ἐπὶ γῆς, καὶ τὰ ἄρεστά, σου ἐδιδάχθησαν ἄνθρωποι, καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν.*“ (9, 17ff.). Durch die Weisheit gelangt der Mensch in den Besitz „irrtumsloser Kenntnis aller Dinge“ des Kosmos: Astronomie, Zoologie, Dämonologie, Anthropologie (7, 17ff.). Die *γνώσις* spielt überhaupt im zweiten Teil des Buches eine wichtige Rolle. Sie soll aber nicht Geheimwissenschaft sein, sondern Salomo will sie offenbar machen: „*οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια, ἀλλὰ ἀπ’ ἀρχῆς γενέσεως ἐξιχνιάσω καὶ θήσω εἰς τὸ ἐμφανὲς τὴν γνῶσιν αὐτῆς καὶ οὐ μὴ παροδεύσω τὴν ἀλήθειαν*“ (6, 22). Einmal kommt die Gnosis vor als *γνώσις σοφίας* (6, 22), einmal als *γνώσις τῶν ὄντων* (7, 17), einmal als *γνώσις ἀγίων* (10, 10) und einmal als *γνώσις τοῦ Θεοῦ* (14, 22). Demnach ist bei Pseudo-Salomo Gnosis immer Erkenntnis oder Kenntnis metaphysischer Dinge.²

Wie schon ausgeführt, spielt in der Sapientia das Handeln des Menschen für seine Erlösung eine wesentliche Rolle. Die Weisheit allein ermöglicht es, den irdischen Dingen gegenüber die richtige Haltung einzunehmen. Weil Salomo, so heißt es in Kapitel 7, die Weisheit höher einschätzte als Scepter und Thron, als Reichtümer, als Gesundheit und Wohlgestalt, durfte er sich an all diesen Dingen freuen. Nicht nur die Freude, sondern auch die Vollmacht zu herrschen, hat der Mensch durch die *σοφία* erhalten: „*καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζῃ τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων*“ 9, 2). Für irdische Regenten hat die Weisheit auch noch eine besondere Bedeutung: „*τιμῆσατε σοφίαν, ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε*“ (6, 21b).

Dem Menschen, der die Weisheit annimmt, erwirbt sie Tugenden: „*οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί . . .*“ (8, 7). Auch ist angegeben, was für Tugenden damit gemeint sind: „*σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις*“ (8, 7c, d).

Die Kapitel 10–19 bestehen aus lauter Beispielen aus der Geschichte Israels, mittels derer dargetan wird, wie die Heilsökonomie sich je und je am Volk Israel vollzogen hat. Mit großem rhetorischem Aufwand wird das Geschick der gottlosen Heiden, der Götzendiener dem des Gottesvolkes gegenübergestellt. Die Gottesleugner werden bestraft, denn niemand entrinnt dem Gericht (16, 15f.). Für Israel aber, „die Söhne Gottes“, bedeutet Strafe bloß Erziehung. Selbst im Gericht dürfen sie Erbarmen erhoffen (12, 21f.). Auch in der Sapientia, wie in

¹ Vgl. Pfeiffer: History S. 336; Fichtner: Weish. Sal., 1938, S. 9; Burton: Spirit, Soul, and Flesh, 1918, S. 157.

² Schon Grimm sieht in diesen Ausführungen wohl mit Recht eine Polemik gegen die Gnosis der Mysterienkulte, vgl. Grimm: Das Buch der Weish. erklärt, 1860, S. 134; vgl. auch Art. *γινώσκω* im ThWbNT, I, 701.

anderen Schriften dieser Epoche¹, findet sich der Gedanke, daß die Art der Versündigung in ähnlicher oder gleicher Form als Strafe wiederkehrt: „*ὅθεν καὶ τοὺς ἐν ἀφροσύνῃ ζωῆς βιώσαντας ἀδίκως διὰ τῶν ἰδίων ἐβασάνισας βδελυγμάτων.*“ (12, 23; ähnlich 11, 15).

Verschiedentlich sind wir im Abschnitt über die Anthropologie der Sapientia auf Belange gestoßen, die sich auf die Eschatologie beziehen. Wenn wir nun diese noch für sich allein betrachten, so verstärkt sich der uneinheitliche und anabgeklärte Eindruck, den dieses Buch in seiner Gesamtheit hinterläßt. Wir finden hier ein Nebeneinander und Ineinander verschiedener Vorstellungen, die eine Übersicht recht schwierig gestalten.²

Wie wir weiter oben schon gesehen haben,³ unterscheidet sich der erste Teil des Buches auch in bezug auf die Jenseitsvorstellungen vom zweiten. Das Hauptgewicht liegt hier geradezu auf diesem Gedankenkreis, weshalb Gärtner diesen Teil „das eschatologische Buch“ nennt. Die scharfe Polemik an die Adresse des ungläubigen Genießers und das Versprechen ewigen Lebens dem Frommen gegenüber (2, 22 ff.; 2, 1; 3, 1 ff. 4, 7 u. a.) könnten den Schluß nahelegen, daß das Gericht ein individuelles Aburteilen beim Tode des Menschen sei. Wir finden jedoch auch den Gedanken an einen Gerichtstag vertreten, so daß die Seelen der Frommen, von denen gesagt wird, daß sie „*ἐν χειρὶ Θεοῦ*“ (3, 1) und „*ἐν εἰρήνῃ*“ (3, 3) sich befinden, offenbar nur ein Zwischendasein zwischen dem Tode und dem Gerichtstag durchleben.

Der Gerichtstag wird genannt: *ἐξέτασις* 1,9; *ἐξέτασμός* 4,6; *καιρὸς ἐπισκοπῆς* 3,7; *ἐπισκοπὴ ψυχῶν* 3,13; *ἔσχατα* 3,17; *ἡμέρα διαγνώσεως* 3,18; *συλλογισμός ἀμαρτημάτων* 4,20. Er bringt die endgültige Abrechnung über Gut und Böse (s. o. S. 85 f.). Nun erfolgt die Wiedervergeltung und Sühne aller Taten auf Erden. Da heißt es einerseits: „*πειράζουσιν δὲ αὐτὸν* (sc. l. τὸν θάνατον) *οἱ τῆς ἐκείνου* (sc. l. διαβόλου) *μερίδος ὄντες*“ (2,24) oder „*Οἱ δὲ ἀσεβεῖς κατὰ ἐλογίσαντο ἔξουσιν ἐπιτιμίαν οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κυρίου ἀποστάντες*“ (3, 10). Andererseits heißt es: „*Δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν, καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν, καὶ ἡ φροντίς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ*“ (5, 15; ähnlich 4, 2).

In 5, 17 ff. ist von der Waffenrüstung Gottes die Rede, die dieser zum Schutze der Frommen ergreift: „*λήμψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ καὶ ὀπλοποιήσει τὴν κρίσιν εἰς ἄμυναν ἔχθρῶν. ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνης καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον. λήμψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα, ὅξυνεῖ δὲ ἀπότομον ὄργην εἰς βομφαίαν, συνεκπολεμήσει δὲ αὐτῷ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παράφρονας*“ (5, 17 ff.).

Von der Waffenrüstung der Gottheit reden die Mythen aller Völker. Auch im Alten Testament erscheint Jahve als Kriegsmann (Jes. 42, 13), und einzelne seiner Waffen werden des öftern genannt (Ez. 21, 8 ff.; Ps. 7, 13 f.; Jes. 34, 6 u. a.). Unsere Stelle in Sap. Sal. 5, 17 ff. bietet eine eindruckliche Zusammenfassung dieser Ver-

¹ Vgl. II. Makk. 4, 38; 4, 42; 8, 24 ff.; 9; 12 u. a.

² Siehe dazu auch P. Volz: Die Eschatologie, S. 59.

³ Siehe o. S. 76 f.; vgl. auch Bückers: Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938, S. 27 ff.

kündigung vom Kampfe Gottes gegen seine Widersacher. In V. 20 wird gesagt, daß der Kosmos mit Gott gegen die Toren kämpft. Das Neue Testament geht weiter: der Mensch wird zum Mitkämpfer Gottes aufgerufen (Eph. 6, 13 ff.; Rö. 13, 12). Die *πανοπλία* der Gemeinde, der Kampf der „Söhne des Lichts“ gegen das „Heer Belials“ ist auch ein zentrales Anliegen der neu gefundenen Texte aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. in Palästina.¹

„Daß nun in der Darstellung unseres Verfassers (s. besonders 5, 1 ff.) Fromme und Gottlose beim Gerichtsakt als körperlich zu denken sind, scheint mir eine unabwiesbare Voraussetzung zu sein“; so schreibt Focke in seinem Buch über die Weisheit Salomos. Und er fährt fort: „Die realistische Ausmalung der einzelnen konkreten Vorgänge läßt m. E. keine andere Deutung zu“.² Mir scheint, Focke urteilt hier nicht unvoreingenommen. Ich finde nirgends auch nur ein Wort, das die Annahme einer körperlichen Auferstehung postuliert. Wir konstatieren lediglich das Nebeneinander verschiedener Vorstellungen:

1. Ewiges Leben, verliehen beim Tode des Menschen (3, 1; 3, 3 b; 4, 7),
2. Abrechnung am Gerichtstag (1, 9; 1, 22; 3, 7 ff.; 4, 16; 5, 1 ff.), wobei der Zwischenzustand spiritualistisch-individualistisch zu denken ist,
3. dadurch, daß der Gottlose keine positiven Werte, keine Tugenden aufzuweisen hat, ist sein Leben gleich nach der Geburt wieder dahingeschwunden (5, 13).³

¹ Vgl. Art. *ἐπλον* im ThWbZNT V, 292 ff. und bes. 297–300.

² Focke: Die Entst. d. Weish. Sal., 1913, S. 33.

³ R. Schütz: Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse, 1935, S. 187 stellt fest, daß sehr kontradiktorische Exegesen über die Eschatologie von Sap.Sal. bestehen. Die eine (z. B. Weber) sieht das Hauptanliegen der Schrift im Kampfe gegen griechische Infiltration und will die atl. Scheolauffassung mit Auferstehung und Vergeltung nach dem messianischen Gericht festhalten. Die andere (z. B. Grimm) findet in Sap.Sal. vor allem das Anliegen der individuellen Vergeltung nach dem Tode und läßt das Endgericht nur über die dann Lebenden kommen. Schütz glaubt aus der Stelle 16, 13–14 einen, wenn auch zurückhaltenden, Auferstehungsglauben herauslesen zu können, vgl. Schütz: Les idées . . . S. 188 ff.; ähnlich Bückers: Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938, S. 37. Den Grund, weshalb Sap.Sal. nicht klarer und deutlicher von der Auferstehung redet, glaubt man darin gefunden zu haben, daß die hellenistischen Juden und die Heiden daran Anstoß genommen hätten; die Unsterblichkeitslehre hingegen konnte man bei den Lesern als bekannt voraussetzen. – Bückers sagt in der Schlußfolgerung seiner Abhandlung: „Die neue Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches ist eine Weiterentwicklung atl. Gedankengutes, die nicht durch Offenbarung, sondern durch rationelle Denkarbeit geschah unter dem Einfluß des Hellenismus. In dieser Lehre überragt das Weisheitsbuch alle früheren atl. Schriften. Auch apokryphe und rabbinische Schriften mühten sich um die Lösung der eschatologischen Fragen. Aber niemand hat jene Reinheit der Lehre erreicht, wie sie sich im Weisheitsbuche findet. Vielmehr irrten sie mehr oder weniger vom Wege der Wahrheit ab. Daß das Weisheitsbuch bei dieser Fülle von Schulen und Meinungen zu solcher Klarheit und Wahrheit vordringen konnte und vor jedem Irrtum bewahrt blieb, ist eine Wirkung des inspirierenden Gottesgeistes, der unser Buch zu einer „heiligen Schrift“ machte und damit die Aufnahme unter die kanonischen Bücher des AT grundlegte“ (S. 181). Dazu ist zu sagen, daß man, ohne dem Text Gewalt anzutun, diese Klarheit eben gar nicht vorfindet, sondern daß atl., fremdreligiöses und hellenistisch-philosophisches Gedankengut sich nebeneinander vorfindet. Das macht den Spannungscharakter des Weisheitsbuches aus. Damit ist nicht ein Werturteil gegeben, denn auch in manchen paulinischen Schriften ist diese Spannung deutlich vorhanden. Vgl. dazu auch P. Volz: Die Eschatologie S. 58 f.

Stellt man diesen Vorstellungen noch zur Seite, daß in 8, 19f. die Präexistenz der Seele vorausgesetzt wird¹, so kann man darin wohl eine Bestätigung der These von der Uneinheitlichkeit unseres Buches sehen. Es wäre meines Erachtens nicht sinnvoll, das ganze zu einer systematischen Eschatologie des Pseudo-Salomo zusammenzuzwingen.

9. Der Aristeasbrief²

Der Titel der Schrift lautet im Original: *ΑΡΙΣΤΕΑΣ ΦΙΛΟΚΡΑΤΕΙ*. Mit diesen beiden Namen sind uns der angebliche Absender wie der Empfänger dieser *διήγησις*, wie die Schrift sich selber nennt, gegeben. Der Verfasser, Aristeas, will ein Heide sein (16) und stellt sich als Hofbeamter des Königs Ptolemäus II. Philadelphus vor (40; 43). Es ist jedoch unschwer herauszufinden, daß dies eine Fiktion ist. Die Art, wie er vom Gesetz, vom Tempel und dem jüdischen Volk redet, verrät unfehlbar den Juden.³ Die Kenntnisse des ägyptischen Hoflebens wie auch Form und Gehalt der Schrift weisen wohl deutlich auf Ägypten als Heimat des Verfassers hin.⁴ Über seine Person aber kann nichts Sicheres ausgesagt werden. Daß er nicht zur Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus gelebt und geschrieben hat, wird von der heutigen Forschung allgemein anerkannt. An zwei Stellen (28; 182) fällt er aus der Rolle und distanziert sich von jener Zeit, in welcher er angeblich gelebt habe.⁵

Wann schrieb denn der Verfasser diese Schrift? Über diesen Punkt ist man sich bis heute nicht einig. Schürer, Jülicher u. a. wollen bis auf ca. 200 v. Chr. zurückgehen, während Willrich bis auf die Zeit des Herodes heruntergehen möchte.⁶ Die Gründe, die Wendland⁷ und ähnlich Meecham⁸ veranlassen, den Brief um 100 v. Chr. geschrieben sein zu lassen, erscheinen mir gewichtig, so daß ich mich für diese Datierung entscheide. Aus sprachlich-formellen Gründen verlegt Bickermann ebenfalls die Entstehung der Schrift in die Zeit zwischen 140 und 100 v. Chr.⁹

Den Inhalt der Schrift bildet die Legende von der Entstehung der Septuaginta: Aristeas, ein höherer Beamter des Ptolemäus Philadelphus, schreibt einen Brief

¹ Die Stelle lautet: „*παῖς δὲ ἤμην εὐφρῆς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς. μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἤλαθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.*“

² Text herausgegeben von P. Wendland: *Aristeae ad Philocratem epistula*, Lipsiae 1900.

³ H. G. Meecham: *The Oldest Version of the Bible*, 1932, S. 91f.

⁴ H. G. Meecham: *The Oldest Version of the Bible*, 1932, S. 93; Wendland in Kautzsch II, S. 1.

⁵ In Vers 28 berichtet Aristeas, daß der König den Auftrag gegeben habe, eine Eingabe über die Abschrift der jüd. Bücher zu machen, denn alle Erlasse seien „von diesen Königen“ mit größter Zuverlässigkeit zubereitet worden. In V. 182 wird erzählt, wie die Vorbereitungen zum Mahl getroffen wurden. Dabei achtete man auf Sitten und Gebräuche der Geladenen. Aristeas stellt fest, daß das noch heute, d. h. zu seiner Zeit, so sei „*ἃ μὲν ἐτι καὶ νῦν ὁρᾶς*“.

⁶ Schürer III, S. 611f.; Jülicher in *PWRE* 2. Bd., Sp. 878f.; dagegen Willrich: *Urkundenfälschung* S. 89ff.

⁷ Wendland in Kautzsch I, S. 3.

⁸ Meecham S. 101; ähnlich Charles: *Apocrypha* II, S. 87.

⁹ Bickermann: Zur Datierung des Ps.-Ar. in *ZNW* 1930/31, S. 287ff.; auch Eißfeldt: *Einl. in das AT*, 1934, S. 659 entscheidet sich für diese Datierung.

an seinen Bruder Philokrates, worin er von einer denkwürdigen Gesandtschaft und deren Vor- und Nachgeschichte berichtet. Der Vorsteher der königlichen Bibliothek in Alexandria, Demetrius, hat den Auftrag, möglichst alle Bücher der Welt zu sammeln. Auch die jüdischen Gesetze sollen dabei sein. Sie bedürfen aber einer Übersetzung. Der König befiehlt, in dieser Angelegenheit an den Hohepriester in Jerusalem zu gelangen (1–12). Vorher erwirkt Aristeas die Freilassung von über 100000 jüdischen Sklaven in Ägypten (13–27). Sodann wechseln der König und der Hohepriester freundliche Briefe. Aristeas und Andreas, ein Oberster der Wache, reisen mit wunderbaren Geschenken nach Jerusalem. Diese wie auch die heilige Stadt werden ausführlich beschrieben (28–120). Die Gesandten lassen sich vom Hohepriester über den tiefen Sinn der jüdischen Gesetze, über Tempel- und Opferdienst eingehend unterrichten (121–171). 72 Männer, sechs aus jedem Stamm, werden nach Alexandria abgeordnet und dort vom König in allen Ehren empfangen. Während der ihnen zu Ehren veranstalteten Gastmähler stellt der König an jeden einzelnen eine Frage. Er bewundert ihre Weisheit und Tüchtigkeit auf das höchste (172–300). Dann wird von den 72 Gelehrten die Übersetzung des jüdischen Gesetzes durchgeführt, indem sie durch Vergleich sich auf einen Wortlaut einigen. In 72 Tagen ist das Werk vollendet. Die jüdische Gemeinde Alexandrias gibt in einer Versammlung einmütig ihr Einverständnis dazu. Sie bekundet ihre Freude über das gute Gelingen des Unternehmens und die genaue Wiedergabe des Urtextes. Somit anerkennt die Gemeinde diesen griechischen Text als authentisch. Der König nimmt die Schrift mit allen Ehrenbezeugungen in seine Bibliothek auf.

In der Schrift des Aristeas tritt der apologetisch-missionarische Charakter stark hervor. Die Form, derer sich der Verfasser bedient, berührt nicht besonders sympathisch. Man darf hier füglich eher von Propaganda als von Mission sprechen. Dessen ungeachtet haben sowohl Juden¹ wie Christen² des Altertums dieses Dokument der Verherrlichung Gottes und seines Volkes durch Heiden mit Freuden aufgenommen und benutzt. Trotz der Aufdringlichkeit der Darstellungsweise bildet der Aristeasbrief ein wertvolles Zeugnis für die Kenntnis jener Zeit und der hellenistisch-jüdischen Mentalität.

Sicher aus guten Gründen hat Momigliano eine Gegnerschaft des Aristeasbriefs gegen den Tempel von Leontopolis und die Oniaden angenommen. Er wirft auch die Frage auf, ob vielleicht in Leontopolis Teile einer griechischen Übersetzung des Alten Testaments vorhanden waren, die den Verfasser des Aristeasbriefs veranlaßten, die LXX als richtige und allein sanktionierte Übersetzung auszugeben.³ Das scheint in der Tat nicht abwegig zu sein. Sicher ist, daß der Brief zur Wertschätzung der LXX beigetragen hat.⁴

¹ Philo de vita Mosis II, 5–7; Jos. Ant. XII, 2, vgl. P. Wendlands Textausgabe S. 90ff.

² Iustini Apol. I, 31; Ps.-Just. Coh. ad Graecos 13; Irenaeus III, 21, 2 u. A. ebda.

³ Momigliano: Per la data e caratteristica della lettera di Aristeo in Aegyptus 12 (1932), S. 169ff.

⁴ Vgl. Meecham S. 3.

Der Aristeasbrief steht in formeller Hinsicht den neutestamentlichen Briefen sehr nahe.¹ Inhaltlich weist manches auf griechische Spruchweisheit und Popularphilosophie hin. Ein philosophisches System läßt sich jedoch nirgends klar erkennen.² Der ethische Grundzug der Schrift ist eudaimonistisch: Tue recht, dann ergeht es Dir wohl! (212; 224; 251 u. a.).

Die Theologie des Aristeasbriefes

Sehr häufig nennt Aristeas Gott $\delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (15; 17f.; 20; 177; 188 u. a.). Da der Verfasser des Briefes offenbar in heidnischem Lande lebt, sieht er sich veranlaßt, des öfteren die Absolutheit und Souveränität seines Gottes hervorzuheben. Aus diesem Grunde nennt er Gott: $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (132), $\delta \mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \kappa\alpha\iota \theta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ (139), $\delta \kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (140), $\delta \mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (19,37), $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta \theta\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ (95), $\delta \kappa\rho\alpha\tau\acute{\omega}\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\upsilon\nu\tau\eta\rho\acute{\omega}\nu$ (157), $\delta \theta\upsilon\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (168). An einigen Stellen ist auch das Objekt des absoluten Herrschertums Gottes näher bestimmt: „ $\delta \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\pi\omicron\tau\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$ (16), $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (45), $\delta \pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (185).“

Der Gott, der Israel das Gesetz gegeben hatte, leitet auch den ägyptischen König (15). Der alles Überwachende ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\pi\omicron\tau\eta\varsigma$) und Schöpfergott ($\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$), den die Juden verehren, ist derselbe, der bei den Ägyptern Zeus und Dis heißt (16). Man kann ihn bitten, daß er den Sinn des Königs leite, denn das ganze Menschengeschlecht ist sein $\kappa\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ (17). Vom Gott des Bundes, der Geschichte Israels ist im Aristeasbrief selten die Rede. Wo dies dennoch der Fall ist, geschieht es mehr auf indirekte Art: Gott hat den Vorfahren das Gesetz gegeben, das jetzt noch gilt und von großer Bedeutung und tiefem Sinn ist (15; 228; 128 ff.; 155).

Die hervorragendste Eigenschaft Gottes in unserer Schrift ist die Milde und Güte. Der irdische Herrscher soll Gottes ständige Milde nachahmen ($\tau\acute{o} \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \delta\iota\acute{\alpha} \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota\epsilon\iota\kappa\acute{\epsilon}\varsigma$, 188). Dies gilt auch dem Übeltäter und Fehlenden gegenüber (192; 207, beide Male durch $\acute{\epsilon}\pi\iota\epsilon\iota\kappa\epsilon\iota\alpha$ ausgedrückt; ähnlich 211). Der gute und milde Gott erfüllt die Wünsche und Bitten, die der Mensch an ihn richtet: „ $\dots \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \tau\eta\nu \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu \acute{\epsilon}\pi\iota\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\sigma\alpha\nu\tau\omicron\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu \pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\nu \dots$ “ (20). Indem der König die Macht in Händen hält, hat Gott seine $\beta\omicron\nu\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ erfüllt (283). Der weltliche Herrscher soll Mitleid üben und Gott darin nachahmen „ $\kappa\alpha\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\gamma}\mu\omega\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ “ (208). Gott ist für alle Urheber des Guten: „ $\delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu \acute{\alpha}\lambda\iota\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ “ (205; ähnlich 281). Er ist Geber und Erhalter der Macht (196) und der Redekunst (201), der Gesundheit und des Verstandes (259), der Nahrung und aller sonstigen Bedürfnisse (190). Den Gerechten verheißt er stets die besten Güter (212).

Die Allmacht und Souveränität Gottes ist aber trotz der Milde und Güte uneingeschränkt. Er nimmt und verleiht Glück und Ansehen nach Wohlgefallen:

¹ Vgl. Meecham S. 2.

² Vgl. Meecham S. 239 ff.

„ὁ θεὸς ἀφαιρεῖται τὰς ἐνήμερίας, ἑτέρονος δὲ δοξάζων εἰς τὸ τιμᾶσθαι προάγει“ (244). Gott ist der Lenker der Kriege, denn von seiner Fügung und nicht von den Heerscharen hängt der Ausgang der Schlachten ab (193f.). Oftmals droht er dem menschlichen Geist nur, um ihm Furcht einzuflößen (194).

Freilich ist die Souveränität Gottes auch hier nicht planlose Willkür. Sie ist ethisch orientiert: „κοινῶς γὰρ ὁ θεὸς τὸ ταπεινούμενον προσδέχεται κατὰ φύσιν“ (257). Derselbe Gedanke ist positiv und negativ in Vers 263 ausgedrückt: „... καὶ ὁ θεὸς τοὺς ὑπερηφάνους καθαιρεῖ, τοὺς δὲ ἐπεικεῖς καὶ ταπεινοὺς ὑψοῖ“.

Gott ist der Lenker des menschlichen Denkens (17; 227; 247). Jeder Gedanke (ἐννόημα) ist ihm bekannt (189). Seine Allwirksamkeit und Allwissenheit ist gewiß: „... πάντα διὰ παντὸς ὁ θεὸς ἐνεργεῖ καὶ γινώσκει“ (210). Er ist der *μόνος θεός*, dem alles offenbar ist (132). Er ist der Gott *κατ' ἀλήθειαν* (140), daher liebt er auch die Wahrheit (*φιλαλήθης*, 206). Ähnliches kann man in bezug auf die Gerechtigkeit sagen: Gott gab das Gesetz (15), daher liebt er die Gerechtigkeit *φιλοδίκαιος* (209). Ein Wesenszug Gottes, von welchem selten in der religiösen Literatur geredet wird, ist die Bedürfnislosigkeit: „ὁ θεὸς δὲ ἀπροσδεής ἐστι ...“ (211). Diesen Zug hat das hellenistische Judentum aus der griechischen Philosophie übernommen und zu einem festen Bestand des Gottesbildes gemacht.¹

Gottes Offenbarung vollzieht sich nach dem Aristeeasbrief fort und fort. Der Verfasser hat sichtlich wenig Sinn für Geschichte. So zieht er denn als Beweis für das Walten Gottes in der Welt meist moralistische und popularphilosophische Weisheit herbei: „θεὸς τὸν πάντα κόσμον διοικεῖ μετ' εὐμενείας καὶ χωρὶς ὀργῆς ἀπάσης“ (254), oder: „θεὸς ἐνεργεῖ τὸν ὅλον κόσμον ...“ (210). An anderen Stellen ist auch angegeben, in welcher Form die Guttaten Gottes dem Menschen zugute kommen: er gibt materiellen Wohlstand, Reichtum, Nahrung und Gesundheit (185; 190). Der Schöpfergedanke kommt vor: „... δι' οὗ (scil. θεός) ζωοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται ...“ (16). Die Menschheit ist sein *κτίσμα* (17), der Einzelmensch ist ein *θεόκτιστον* (201). Mehr Gewicht aber legt der Aristeeasbrief auf den Gedankenkreis Gott = Erhalter, Führer, Herr aller Welt, aller Kreatur, der Völker wie auch der einzelnen Menschen: „... *μόνος ὁ θεός ἐστι καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις αὐτοῦ φανερά γίνεται πεπληρωμένον παντὸς τόπον τῆς δυναστείας* ...“ (132). Durch die *θεία δύναμις* wird alles erhalten (157). Die Ordnung (*διάταξις*) Gottes soll Vorbild für das Herrschen des König sein (192). Höchste Erkenntnis ist die, daß Gott alles beherrscht und daß unsere besten Werke durch Gottes Wirken in uns entstehen: „θεοῦ δὲ δῶρον ἀγαθῶν ἐργάτην εἶναι καὶ μὴ τῶν ἐναντίων ...“ (231; ähnlich 195; 210). Richtige Urteilskraft ist eine Wirkung göttlicher Macht (252), ebenso der starke Wille, der Entschlüsse durchführen läßt (255; 281). Einen Menschen zur richtigen Meinung

¹ Vgl. M. Dibelius: Paulus auf dem Areopag, 1939, S. 20 u. Am. 6; R. Knopf zu 1. Clem. 52,1 im Handbuch zum NT, 1920, S. 129; diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. W. G. Kümmel.

und Überzeugung zu führen, vermag nur Gott allein (266). Er verleiht „ἀγνὴν καὶ ἀμειγῇ παντὸς κακοῦ τὴν διάνοιαν“ (292), er leitet die Tugend (ἀρετή, 278), er ehrt den König seiner Tüchtigkeit wegen (καλοκἀγαθία, 285), und er hat ihm den „στέφανον δικαιοσύνης“ gegeben (280). In mannigfaltigen Ausführungen wird im Aristeeasbrief dargelegt, daß Gott den Sinn der Menschen lenkt: „τὰς γὰρ ἀπάντων διανοίας κρατεῖ . . .“ (227). Einen scharfen Verstand (νοῦν ὀξύν) zu haben und alles richtig beurteilen zu können, ist eine gute Gabe Gottes (276). Er verleiht die Fähigkeit, einsichtig zu sein (εὖ λογίζεσθαι, 267) und gibt guten Rat (καλὴ βουλή, 270).

Vielen wird Rettung (σωτηρία) dadurch, daß Gott den Sinn des Königs lenkt (21). Dieser bringt „τῷ μεγίστῳ θεῷ“ ein Dankopfer dar, dafür, daß er sein Reich „ἐν εἰρήνῃ καὶ δόξῃ τῇ κρατίστῃ“ erhalten hat (37). Gott offenbart sich darin, daß er Reichtum, Glück, Ehre, Ansehen gibt und nimmt (224; 244; 269; 290), daß er guten Mut (εὐψυχία) in allen Lagen verleiht (197), daß er dem Würdigen hilft, das Leben recht zu führen (251; 264), daß er dem das Rechte Wollenden alles zu seinem Vorteil vollendet (199). Die Liebe ist eine Gabe Gottes, und mit ihr besitzt der Mensch alles Gute. Sie ist das „δυνατόν“ der Frömmigkeit (229). Allen Menschen wohlgefällig zu sein, ist eine Gabe Gottes (225; 249). Durch Träume und Taten gibt Gott seinen Ratschluß bekannt, wenn er einmal Bitten abschlagen muß (192).

Mit diesem Wirken und Sichoffenbaren Gottes beschäftigt sich die Forschung der Juden (141).

Auch die Trias Gesetz—Kult—Tempel als Offenbarungsform Gottes spielt im Aristeeasbrief eine bedeutende Rolle. Die Gesetzgebung ist göttlich (θεῖος) oder göttlichen Ursprungs (διὰ θεοῦ γεγενῆαι), unbefleckt, unverfälscht (ἀκέραιος), sie ist heilig σεμνός (31; 313). Die Gesetzesschänder werden daher von Gott geschlagen (313). Die aber, denen das Gesetz gegeben ist, pflegen Gerechtigkeit in ihrem Leben (147). Indem der König dem göttlichen Gebot folgte, hat er sich eine unsterbliche Erinnerung erworben (279). Der ägyptische König bezeichnet nach Aristeeas die Worte des Gesetzes als „λόγια θεοῦ“ und erweist ihnen dementsprechend die schuldige Reverenz wie Gott selber (177; 179).

In der Auslegung des Gesetzes geht Pseudo-Aristeeas einen Weg, der für viele hellenistische Juden offenbar typisch ist, den der Allegorese. Die allegorische Exegese ist oft das Zeichen dafür, daß dort, wo sie auftritt, am Wortsinn überlieferter Autoritäten gezweifelt oder kritisiert wird. So haben z. B. die griechischen Philosophen Xenophanes, Pythagoras und Plato sich an den Göttermythen Homers gestoßen und allegorische Deutung dafür gesucht, um den innern Wert zu erhalten. Einen neuen Aufschwung erlebt die Allegorese wieder in der Stoa.¹ Echte Allegorie muß nicht auf den Notstand erschütterter Autoritäten begründet sein. Es liegt oft ein apologetisches, legitimes Interesse

¹ Vgl. Art. ἀλληγορέω im ThWbNT I, 260f.; Greßmann in RGG² I, 221; Art. Allegorese im Reallexikon f. Antike und Christentum I, 285 ff.

zugrunde, nämlich dann, wenn der Wortsinn eines Textes trivial oder anstößig ist und seine Intention dadurch verkehrt wird.¹ Das Alte Testament kennt viele echte Allegorien, vor allem in der Traumdeutung (vgl. Gen. 40f.) und in prophetischen und visionären Bildern (Ez. 15–17; Hos. 1–3 u. a.).²

Auch die symbolische Verwendung profaner Bilder für ein Transzendentes ist in Palästina daheim. Man denke an die Verwendung des Bildes von der Ehe für das Verhältnis Gott – Volk Israel. Die Kanonisierung des Hoheliedes wäre ohne die Anerkennung der Allegorie nicht möglich gewesen.³ Das palästinensische Judentum hat häufig den Sinn von Kultgeboten symbolisch verstanden. So bedeuten z. B. die Passah-Bitterkräuter in Ex. 12, 8 einen Hinweis darauf, daß die Ägypter den Israeliten das Leben verbitterten (vgl. Ex. 1, 14).⁴

Ist es wohl möglich, einen grundsätzlichen Unterschied zwischen jüdisch-typologisch-symbolischer Exegese und der Allegorese hellenistischer Provenienz zu machen? Meines Erachtens ist die Grenzziehung nicht möglich. Es bestehen nur graduelle Unterschiede. So ist der Schritt von der palästinensischen Exegese mancher Zeremonialgesetze, denen man einen Moralsinn beilegte, zur Interpretation des Pseudo-Aristeas in der Tat nicht groß.⁵ Daß dieser Schritt doch bedeutsam werden kann, zeigt ein anderer Vertreter dieser Methode, Aristobul, deutlich (siehe unten S. 103 ff.).

Mit großem Eifer versucht Aristeas die Bedeutung und den Sinn der Zeremonialgesetze verständlich zu machen und ethisch-pragmatische Erklärungen zu geben. Jede Vorschrift über verbotene und erlaubte Speise hat ihren tiefen Grund (143), wenn man sie richtig, d. h. allegorisch, interpretiert. Die Vögel z. B., die der Jude essen darf, sind rein, d. h. nach Aristeas: sie ernähren sich nicht, indem sie Gewalt anwenden, sondern auf friedliche Weise ihr Futter suchen. Das ist aber nichts anderes als ein Ausdruck und Erinnerungszeichen für die gewaltlose Gerechtigkeit der Frommen (145 ff.). Die Vorschriften seien da, damit man nichts gedankenlos tue (161 f.). Im Opfer ganz besonders bringt der Opfernde seine Gesinnung zum Ausdruck (170).⁶ Der ägyptische König bezeugt Gott seinen Dank im Opfer (37). Eleasar, der Hohepriester, bringt stellvertretend ein solches dar für den König und die Seinen (45). Die Speisegebote haben ferner den Sinn, Israel vom Umgange mit Bösen und Götzendienern zu bewahren und eine Verunreinigung durch sie und eine Vermischung mit ihnen zu verhüten

¹ Vgl. I. Heinemann: Altjüd. Allegoristik, 1935, S. 12; 70f.

² Gunkel in RGG², I, 220.

³ Vgl. Art. ἀλληγορέω im ThWbNT I, 262; Art. Allegorese RAC I, 287; I. Heinemann: Altjüd. Allegoristik, 1935, S. 60f.

⁴ I. Heinemann: Altjüd. Allegoristik, 1935, S. 38.

⁵ I. Heinemann: Altjüd. Allegoristik, 1935, S. 42f.; Strack-Billerbeck: Kommentar z. NT, III, 391 ff.

⁶ Nach Philo ist die Reinheit des Opfertieres ein Vorbild eigener Seelenreinheit (Sp. L. I, 259). Die Ähnlichkeit der Deutung von Opfervorschriften von Philo und Arbr. ist augenfällig; vgl. dazu I. Heinemann: Philons griech. u. jüd. Bildung, 1932, S. 71.

(128 ff.). Hier hat Aristeas, wahrscheinlich unbewußt, einen der tatsächlichen Gründe für die Rettung der jüdischen Diaspora vor der völligen Assimilation genannt.¹

Wie die meisten hellenistischen Juden so hat auch der Verfasser des Aristeasbriefes eine Vorliebe für bombastischen Kult, in welchem sich die Heiligkeit besonders manifestiere (99). Er schildert die Einrichtungen, die Geschenke und vor allem den Opferkult in den glühendsten Farben, die oft den Stempel einer ungesunden, frommen Prunksucht tragen (81; 89; 95 u. a.).

Das Menschenverständnis des Aristeasbriefes

Grundsätzliches: Der Mensch ist eine Kreatur Gottes (θεόκτιστον, 201). Er besitzt einen Körper (σῶμα) und eine Seele (ψυχή) (14, 15, 139, 151, 155, 282, 303 u. a.). Dieser straffe Dualismus bedingt jedoch bei Aristeas nicht etwa eine Negation des Physischen, höchstens eine Unterordnung desselben. „Groß und wunderbar“ ist die Gestaltung und Einrichtung des Leibes (155), noch bemerkenswerter freilich die der Sinne und des Geistes (156). In dieser Richtung weist auch die Wertschätzung des Schönen, indem die Schönheit an Wert der Frömmigkeit gleichgestellt ist. Letztere wird hingegen in übertragenem Sinne als größte Schönheit bezeichnet (229). Die irdischen Glücksgüter sind Gottes Gaben, und man kann sie sich erhalten, wenn man durch Wohltun und weise Verwendung sich ihrer würdig erweist (204f.).

Der Mensch ist Gottes Geschöpf und erhält von ihm alle Güter (185), sein Herz wird durch den Herrn gelenkt (17, 18), und daher fordert er auch, daß der Mensch sich seinem Gebot unterziehe (17, 20). Aristeas macht keinen Unterschied zwischen Sittengesetz und Zeremonial- oder Kultgesetz. Das „καλῶς ζῆν“ besteht nach ihm einfach „ἐν τῷ τὰ νόμιμα συντηρεῖν“ (127). Die Frage nach dem Höchsten und Wichtigsten im menschlichen Leben wird in unserer Schrift mehrere Male gestellt und beantwortet. Die Antworten weisen in zwei verschiedene Richtungen: das eine Mal heißt es: „ὅπερ μέγιστόν ἐστιν ἀνθρώπων, προσμαρθάνειν αἰεὶ τι καὶ προσλαμβάνειν ἴτοι κατὰ τὰς ἱστορίας ἣ καὶ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα πεπειραμένῳ. οὕτω γὰρ κατασκευάζεται ψυχῆς καθαρὰ διὰ θεοῖς. ἀναλαβοῦσα τὰ κάλλιστα καὶ πρὸς τὸ πάντων κυριώτατον γενεῖν καὶ τὴν εὐσέβειαν ἀπλανεῖ κεχρημένη κανόνι διοικεῖ,“ (2). An anderer Stelle antwortet einer der Übersetzer auf die Frage des ägyptischen Königs nach dem „κάλλιστον αὐτῷ πρὸς τὸ ζῆν“: „τὸ γινώσκειν, ὅτι θεὸς δυναστεύει τῶν ἀπάντων, καὶ ἐπὶ τῶν καλλίστων πράξεων οὐκ αὐτοὶ κατευθύνομεν τὰ βουλευθέντα, θεὸς δὲ τελειοῖ τὰ πάντων καὶ καθηγείται δυναστεύων“ (195). Die erste, angeblich vom Heiden Aristeas gemachte Aussage ist philosophisch-ethisch: Die Richtschnur der praktischen Frömmigkeit wird gewonnen aus dem Wissen und der Erfahrung. Ein stark intellektualistischer Zug ist hierin unverkennbar. Die zweite Aussage ist theologisch-ethisch: Höchstes Gut ist die Erkenntnis der absoluten Theokratie,

¹ Vgl. Bousset S. 129.

die in uns und durch uns die besten Taten bewirkt. Um die Erkenntnis des Göttlichen (*τὰ Θεῖα*) kann man sich mühen und nach ihr streben (3, 7).

Der Aristeasbrief huldigt im großen und ganzen zweifellos einem ethischen Optimismus. Seine Tugendlehre weist deutlich darauf hin. Haupttugend ist: die Beobachtung der Gesetze (127). Daraus schöpft der Mensch Gerechtigkeit und gleichzeitig Abwehrkraft gegen Ungerechtigkeit (189, 211f., 279). Die Gerechtigkeit äußert sich im Verhalten des Herrschers gegenüber Freunden und Feinden (191, 273, 279, 281, 291) und besonders auch gegenüber Unrecht Leidenden (24); sie zeichnet auch sonst fromme Menschen aus (18, 43).

Deutlich philosophischen Charakter trägt die häufige Betonung des Maßhaltens und der Besonnenheit: Die von Eleasar ausgewählten Übersetzer zeichneten sich unter anderem darin aus, daß sie die rechte Mitte einhielten zwischen eigenem Wissen und gründlichem Eingehen auf das, was andere sagten (120f.); Gesundheit kann durch Mäßigkeit erhalten bleiben (237, ähnlich 245); Mäßigung im Zorn (253) wie in den Trieben (256) ist geboten. Maßhalten im Gebrauch von Macht und Reichtum, d. h. Selbstbeherrschung, gehören zum Wesen des rechten Königtums (211, 221); Mäßigkeit in der Wertschätzung seiner selbst aus dem Wissen heraus, daß Gott Ansehen und Ruhm verleiht (224), machen den Menschen geehrt und beliebt (257, 262, vgl. 269).

Auch die *σοφία* ist im Aristeasbrief von großer Bedeutung: Auf die Frage des Königs „*τί ἐστὶ σοφίας διδασχῇ*“ antwortete der jüdische Gelehrte, daß man so handeln solle, wie man es von andern wünsche (207).¹ Als Frucht der Weisheit bezeichnet ein anderer Weiser: „*τὸ μὴ συνιστορεῖν ἐναντὶ κακὸν πεπραχότι, τὸν δὲ βίον ἐν ἀληθείᾳ διεξάγειν. ἐκ τούτων γὰρ κρατίστη χάρις καὶ ψυχῆς εὐστάθειά σοι γίνεται, μέγιστε βασιλεῦ, καὶ ἐλπίδες ἐπὶ δεῶν καλαὶ κρατοῦντί σοι τῆς ἀρχῆς εὐσεβῶς*“ (260). Der Umgang mit Weisen und Verständigen (*σοφοὶ καὶ φρόνιμοι*) fördert den Menschen. Daher hat Gott Verbote erlassen, die den Verkehr mit Schlechten untersagen (130ff.). Der Gesetzgeber, „*σοφὸς ὢν*“, hat die Gläubigen daher mittels „*ἀδιακόποις χάραξι καὶ σιδηροῖς τεύχεσιν*“ rein halten wollen an Leib und Seele (139). In diesem Sinne versteht der Aristeasbrief auch das Kult- und Zeremonialgesetz, wie aus der langen Abhandlung über dieses in den V. 128ff. deutlich hervorgeht.²

Der Aristeasbrief betont stark, daß die Moral sich im sozialen Verhalten äußern müsse. Sie tut dies in der Pflichterfüllung (245), im Wohlwollen (*προθυμία*) und Gunstbezeugungen (*χάριτες*) „*μεταδοτικὸς ὢν καὶ μεγαλο-μερὴς*“ gegen alle (226; ähnlich 16, 18), in der Nachahmung von Gottes Milde in Wohltun (*τὸ ἐπιεικές, εὐεργετεῖν*; 188, 190) oder Mitleid (*ἔλεος, ἐλεήμων*; 208). Der Mensch soll „*φιλόανθρωπος*“ (208), „*καλὸς καὶ ἀγαθός*“ (43) sein. Er zeigt sich vor allem

¹ Vgl. Mt. 7, 12; Meecham belegt, daß dieses Gebot positiv und negativ ausgedrückt sich in vorchristlicher Zeit auch in andern Schriften findet (S. 292); dazu auch L. J. Philippidis: Die „Goldene Regel“, Diss. Leipzig 1929, S. 31ff.

² Meecham S. 259ff.

den Eltern wie auch den Freunden gegenüber dankbar (*χαρίζεσθαι*; 228). Die Sache des Volkes steht höher als das persönliche Interesse (126).

Als erstrebenswerte Tugenden mehr allgemeiner Art kommen vor: *ἀρετή* (200), *ἀνδρεία* (199), *εὐψυχία* (197), *τό φρονεῖν* (236), *φιλόπατρις εἶναι* (249), *καλοκάγαθία* (3, 272, 285).

Höchste Tugend ist für den Aristeasbrief ohne Zweifel die *εὐσέβεια*. Sie ist die Erkenntnis der Allwirksamkeit und Allwissenheit Gottes (210), sie ist die Richtschnur der Worte und Taten (24, 215), sie ist die größte Schönheit (229), die Garantin richtiger Entschlüsse (255). Damit ist die Ethik des Aristeas theologisch begründet. Sie wäre es auch ohne die oftmals erzwungene und unlogische Parallelsetzung menschlichen und göttlichen Verhaltens, wie wir sie in den Tischgesprächen des Königs mit den Übersetzern der Thora vor uns haben.

Ganz besondere Kategorien anthropologischer Aussagen gebraucht der Aristeasbrief zur Charakterisierung des Gottesvolkes und seiner Vertreter. Der Hohepriester Eleasar wird seiner „*καλοκάγαθία*“ und „*δόξα*“ wegen hochgeschätzt (3). Über sein Erscheinen heißt es: *ἡ δὲ συμφάνεια τούτων ἐμποιεῖ φόβον καὶ ταραχήν, ὥστε νομίζειν εἰς ἕτερον ἐληλυθέναι ἐκτὸς τοῦ κόσμου* (99). Die Priester arbeiten „*αὐτοκελεύστως*“ und „*πρόθυμοι*“, ohne daß jemand sie dazu auffordert (92, 94), was dem Pseudo-Aristeas ein bemerkenswertes Faktum zu sein scheint. Die ganze gottesdienstliche Handlung nennt der Aristeasbrief eine „*ἁγία κατασκευή*“ (99). Der ägyptische König nennt die jüdischen Gelehrten „*θεοσεβεῖς ἄνδρες*“ (179). Selbst die ägyptischen Priester, die nach Aristeas viel Erkenntnis haben, bezeichnen die Juden als „*ἄνθρωποι θεοῦ*“ (140), eine Bezeichnung, die nur dem zukommt, welcher „*σέβεται τὸν κατ' ἀλήθειαν θεόν*“ (140). Alle übrigen Menschen sind Materialisten: „*ἄνθρωποι βρωτῶν καὶ ποιῶν καὶ σκέπης. ἡ γὰρ πᾶσα διάθesis αὐτῶν ἐπὶ ταῦτα καταφεύγει*“ (141). Es wird offenbar von Pseudo-Aristeas doch zugestanden, daß es unter den Heiden solche gibt, die nicht Geld und Besitz in eitlen Wahn suchen, sondern „*παιδεία*“ und „*φροντίς*“ nach ihr (8).

Über das Problem Sünde und Schuld, Gnade und Erlösung finden wir in unserer Schrift einige Reflexionen, die allerdings nicht sehr tief gehen. Das Interesse des Pseudo-Aristeas erstreckt sich mehr auf eine pragmatische Moral als auf systematische Positionen. Immerhin können wir einige Gedanken feststellen, die Rückschlüsse auf den dogmatischen Unterbau zulassen.

Pseudo-Aristeas kennt einen eigentlichen Begriff der Erbsünde, wie ihn die christliche Kirche geschaffen hat, nicht. Aber er sagt doch implizit, daß das Dichten und Trachten der Menschenherzen von Natur aus zum Bösen neige.¹ Auf die Frage des Königs, warum die meisten Menschen die Tugend nicht annehmen, läßt Pseudo-Aristeas den jüdischen Weisen antworten: „*οὐ φυσικῶς ἅπαντες, εἶπεν, ἀκρατεῖς καὶ ἐπὶ τὰς ἡδονὰς τρεπόμενοι γερόνασιν*“ (277). An anderer Stelle berichtet er von den klugen Bestrebungen des Hohepriesters Eleasar, eine

¹ Vgl. Gen. 6,5; 8, 21.

Entvölkerung des Landes zu verhüten. Auch hier stellt er fest, daß alle Menschen dem Wesen nach (*τῇ κατασκευῇ*) den Lüsten frönen und daher in die Stadt ziehen wollen (107f.; ähnlich 222). Meecham macht darauf aufmerksam, daß Aristeas aber nirgends den Sündenfall der ersten Menschen als Grund der Neigung zum Bösen angibt.¹ Sünde bringt Schande für den Täter (206) und zieht Strafe für den Schuldigen nach sich (131). Aber selbst in der Strafe wirkt sich Gottes Milde modifizierend aus (192). Eine *μετάνοια* kennt der Aristeasbrief nur in menschlichem Bereich: Der vom König mit Milde bestrafte Übeltäter zeigt Reue und wendet sich vom Bösen ab (188). Da aber das menschliche Verhalten sich ständig nach Gottes Vorbild der Güte und Milde richten soll (191, 194, 208 u. a.)², so wird man annehmen können, daß Pseudo-Aristeas implicite die *μετάνοια* auch beim Sünder vor Gott voraussetzt. Wo aber von Sünde und Sündigen die Rede ist, wird ihr gegenüber an allen Stellen die *ἐπιείκεια* Gottes hervorgehoben (191f., 207).

Demgegenüber betont der Aristeasbrief viel häufiger die Möglichkeit des gottgefälligen Lebens unter dem Gesetz. Sehr deutlich spricht er das in V. 236 aus: „*ψυχῆς ἐστὶ κατασκευὴ διὰ θείας δυνάμεως ἐπιδέχεσθαι πᾶν τὸ καλόν, ἀποστρέφειν δὲ ἄναντία*“. Von hier aus ist auch der in verschiedenen Varianten wiederkehrende Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu hassen, zu verstehen (230, 240, 272, 291). Dies ist freilich nicht im Sinne eines *unbedingten* ethischen Optimismus zu verstehen; denn die Fähigkeit und Möglichkeit zum rechten Tun erhält der Mensch nur durch die göttliche Kraft, welche sich in allem offenbart (132). Durch die *θεοῦ δύναμις* wird die Erziehung gute Früchte zeitigen (248). Durch sie allein kann der Mensch fehlerlose Urteile fällen (252) und von allem Bösen (*πᾶν κακόν*) bewahrt werden (268). Wenn Gott „*τῆς διανοίας ἡγεμών*“ ist (238), kann der Mensch sich recht verhalten. Der Herr verleiht dem König reinen und unfehlbaren Sinn (292; ähnlich 247). Gewissensruhe, Selbstbeherrschung, Mäßigkeit erlangt der Mensch nur dann, wenn Gott guten Rat gibt (243, 222, 237). Damit nun Gottes Kraft und Hilfe wirksam werde, muß der Glaubende ihn im Gebet anrufen. Davon ist an vielen Stellen in unserem Brief die Rede. Das Beten ist „*ἔθος πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις*“ (305). Allerdings ist es ein armes Gebetsleben, das uns hier entgegentritt. Es beschränkt sich sozusagen auf das Bittgebet: Man soll Gott bitten um Hilfe im Krieg (193), um guten Mut (197), um Schutz gegen Krankheit, Unglück und Tod (233). Gute Gedanken (196),

¹ Vgl. Meecham S. 257. Allgemein jüdisch wird die Wahlfreiheit in der Verantwortung vor Gott stark betont; selbst wo Sündenfall als Ursache des Todes angenommen wird (IV. Esra 7, 11f., 18), ist er nicht Ursache der Sünde der Nachkommen Adams (Bar. 54, 15, 19, vgl. 23, 4; 48, 42; Pirke Aboth 3, 15). Die Willensfreiheit bzw. Wahlfreiheit ist für Philo eine Gabe Gottes, welche die Seele Gott ähnlich macht; vgl. W. Völker: Fortschritt und Vollendung bei Philo, S. 58f.; Prof. Dr. E. Schweizer verdanke ich den Hinweis auf die Meinung der übrigen Apokryphen.

² Philo legt ebenfalls großen Wert auf die Nachfolge Gottes zur Vollendung der Gott-ebenbildlichkeit; vgl. W. Völker: Fortschritt und Vollendung bei Philo, 1938, S. 207.

rechtes Pflichtbewußtsein (245), besonnene Mäßigkeit (256) und guten Ruf (226) gewährt Gott dem Bittenden. Man kann den Herrn bitten, daß er die Herzen zum Guten lenke (17).

Die Fürbitte kennt Pseudo-Aristeas auch. Sie kann vor Gott gebracht werden, „daß er unsern Kindern oder den Verwandten alle Güter gebe“ (248, 242). Die Juden opferten und beteten für den ägyptischen König, daß Gott ihn leite und ihm Glück und Reichtum schenke (45, 185). Der Aristeasbrief vertritt die Ansicht, daß Gott entweder das Begehren voll erfülle (20) oder dann durch Träume oder Taten das Schädliche der abgeschlagenen Bitte zeige (192).

Von einer *σωτηρία* des Menschen im metaphysischen Sinne ist in diesem Briefe nirgends die Rede. Auch finden wir keine Ansätze zu einer Lehre von den letzten Dingen.

10. *Aristobulos*¹

Das Werk dieses Mannes muß einst recht umfangreich gewesen sein. In Clem. Al. Strom. V, 97, 7 ist nämlich von den *βιβλία* *ἡκανά* die Rede, welche Aristobul geschrieben haben soll. Erhalten sind uns nur vier Bruchstücke, welche wir Eusebius von Caesarea verdanken.² Immerhin kann aus dem Vorhandenen ungefähr ersehen werden, welcher Art die Schriftstellerei des Aristobul gewesen sein muß. Es handelt sich um Erklärungen des mosaischen Gesetzes „ἐξηγήσεις τῆς Μωσέως γραφῆς“ (Eus. Chron. ad. Olymp. 151).³ Kommentare in der üblichen Form sind diese Erläuterungen allerdings nicht. Der Verfasser versucht, von seinem philosophischen Standpunkt aus das Gesetz zu begründen und missionarisch auszuwerten. Die Anthropomorphismen der Thora sind allegorisch zu deuten: die Weisheit der Griechen stimmt im wesentlichen mit Mose überein, weil sie von diesem entlehnt wurde; der Sabbat hat seine große Bedeutung als Ruhetag, als heiliger 7. Tag, wie angeblich schon Homer, Hesiod u. A. wußten. Als Empfänger der Schrift ist Ptolemäus Philometor genannt.

Obschon die Kirchenväter den Aristobul als Peripatetiker bezeichnen⁴, ist sein Standpunkt doch nicht exklusiv. Er bringt unter anderem jedenfalls eine längere Abhandlung über die Bedeutung der Siebenzahl, die sich an die pythagoräische Lehre anlehnt. Man wird sich ihn eher als eklektischen Philosophen vorstellen müssen. Daneben gibt er sich selber als Juden zu erkennen, indem er sagt: „ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μωσῆς“ (Praep. Ev. VIII, 10, 3), „ἐκ τῶν ἡμετέρων βιβλίων“ (Praep. Ev. XIII, 12, 13), „ἡ καὶ ἡμᾶς αἴρεσις“ (XIII, 12, 8) u. a.⁵

Die Absicht des Aristobul ist eindeutig: er will die Priorität israelitischer vor griechischer Weisheit erweisen. Das, was einem philosophisch Gebildeten seiner

¹ Text bei W. N. Stearns: *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, 1908, S. 77-91 = Eus. Praep. Ev. VIII, 10; XIII, 12 = Clem. Al. Strom. I, 22, 150 und Eus. Hist. Eccl. VII, 32, 17f.

² Schürer III, S. 512f.

³ Schürer III, S. 513, Anm. 13.

⁴ Schürer III, S. 516.

⁵ Schürer III, S. 521.

Zeit im jüdischen Gesetz anstößig erschien, mußte allegorisch, d. h. „richtig“ erklärt werden.¹

Über Echtheit, Verfasser und Abfassungszeit dieser Schrift gehen die Ansichten der Forscher weit auseinander. Freudenthal und ähnlich Schürer machen gute Gründe für die Echtheit der Fragmente geltend.² Nach ihrer Ansicht ist die Widmung der Schrift an Ptolemäus VI. Philometor echt. Aristobul hätte demnach um 160 v. Chr. geschrieben. Willrich hingegen glaubt, daß Aristobulos frühestens ein Zeitgenosse Philos sei.³ Die philosophisch-symbolische Exegese ist der des Philo in der Tat nahe verwandt. Es scheint mir wahrscheinlich, daß es sich um eine noch wenig differenzierte Vorstufe der exegetischen Methode Philos handelt. Als Abfassungszeit käme das 1. vorchristliche Jahrhundert in Frage. Die Nennung des Ptolemäus Philometor als Adressat ist eine Fiktion.

Theologisches in den Fragmenten des Aristobul

Die Schrift Aristobuls will eine philosophische Exegese der heiligen Schriften sein. Dementsprechend sind die Ausdrucksformen hier anders als in der übrigen Missionsliteratur. Allen Aussagen haftet das Moment der philosophischen Abstraktion an. Das äußert sich auch in der Art wie Gott genannt wird. In den uns erhaltenen Fragmenten ist fast durchwegs nur vom Θεός die Rede. Nur einmal steht statt dessen *Θεία δύναμις* (III, 5). Das ist eine Nüchternheit des Ausdrucks, wie wir sie außer bei Eupolemos in keiner der andern Schriften gefunden haben. Aristobul warnt vor dem „ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατὰστημα“ in theologicis (III, 10). Er geht wohl mit den Philosophen einig, von denen er sagt, sie stimmen darin überein „ὅτι δὲ περὶ Θεοῦ διαλήψεις ὅσας ἔχειν“ (I, 44f.).⁴ Diese *διαλήψεις* des Aristobul sind im wesentlichen folgende: Gott ist der Schöpfer der ganzen Welt: „...ὁ Θεὸς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκεύαξε“ (II, 1; ähnlich I, 19ff.).⁵ Den Himmel und die Erde hat er gemacht und alles was in ihnen ist: „ἐν ἧς ἡμέραις ἐποίησε τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς...“ (II, 18f.). Er ist auch ihr Erhalter (I, 27f.). Die *τάξις* aller Dinge wurde durch ihn festgelegt „εἰς πάντα τὸν χρόνον“ (II, 17f.). Die hier ausgedrückte göttliche Beständigkeit in seinen Ordnungen und Gesetzen ist auch in III, 44ff. weiter ausgeführt: Wenn das Gesetz vom Stehen Gottes spreche, so be-

¹ Arist. III, 7ff.; die Echtheit der Fragmente wird neuerdings kaum mehr bezweifelt. Bezüglich der Autorschaft und Abfassungszeit gehen die Ansichten freilich weit auseinander, vgl. Gercke in PWRE Bd. 2, Sp. 918; Bousset in RE 3 Bd. 2, S. 48 und Bousset: Religion d. Juden. tums S. 28f. u. a.

² Freudenthal S. 167ff.; Schürer III, S. 516ff.

³ Willrich: Judaica S. 135; ähnlich Bousset S. 30ff.; vgl. auch O. Michel: Paulus und seine Bibel, 1929, S. 103.

⁴ Philo lehnt den Wortsinn einer Schriftstelle ab, sobald von Gott etwas Unwürdiges ausgesagt wird. Es ist Aufgabe des Auslegers den „richtigen“ Sinn der Stelle zu deuten, vgl. Siegfried: Philo S. 165f.; Gfrörer: Philo II, S. 109.

⁵ Es ist bezeichnend, daß Aristobul den dem alttestamentlichen Denken fremden Ausdruck „κόσμος“ als Schöpfungsobjekt braucht; vgl. Bultmann: Urchristentum, 1949, S. 13.

deute das eben die Konstanz Gottes in seinen Ordnungen. Nie werde der Himmel zur Erde noch die Erde zum Himmel, nie die Sonne zum Mond noch der Mond zur Sonne, nie der Mensch zum Tier noch das Tier zum Menschen usw. Über Gottes Allgegenwart sagt Aristobul: „πανταχοῦ γὰρ ὁ θεός ἐστίν“ (III, 73f.). Zum Wesen Gottes gehört unbedingt seine δύναμις. Alle Aussagen der Thora, welche von den Händen, von der Wirksamkeit mit diesen sprechen meinen die *θεία δύναμις* (III, 3ff.; 35ff.).

An Erscheinungsformen Gottes kommt nur seine *μεγαλειότης* vor (III, 90f.).

Die Offenbarung Gottes vollzieht sich vor allem in seinem Wirken. Der λόγος θεοῦ, von dem in Gen. 1 die Rede ist, muß als Wirksamkeit Gottes verstanden werden (I, 19ff.). Die ganze Schöpfung der Welt kann Mose daher als Worte Gottes begreifen (I, 20f.). Pythagoras, Plato, Sokrates und Orpheus haben nach Aristobul diese Lehre nach reiflicher Überlegung von Mose übernommen, indem auch sie in der Schöpfung und Erhaltung des Kosmos die Stimme Gottes zu vernahmen glaubten (I, 23ff.).

Aristobul deutet die Anthropomorphismen der biblischen Schriften allegorisch. Wenn von der Hand Gottes die Rede sei, so meine Mose damit Gottes Macht-offenbarung „ὥστε αἱ χεῖρες ἐπὶ δυνάμει νοοῦνται θεοῦ“ (III, 39), „διόπερ καλῶς ὁ νομοθέτης ἐπὶ τῷ μεγαλεῖον μετενήνοχε, λέγων τὰς συντελείας χεῖρας εἶναι θεοῦ“ (III, 42ff.).¹ Ähnliches führt Aristobul in bezug auf das „Stehen“ (στάσις) Gottes aus. Es bedeute die Einrichtung der Welt, die Überordnung Gottes über seine Schöpfung und die Beständigkeit derselben (III, 44ff.). Die Hand ist somit Ausdruck für die Dynamik, das Stehen für die Statik des Herrn.²

Die Thora hat als Offenbarung Gottes für Aristobul zweifellos eine hervorragende Bedeutung. Obschon er die anthropomorphe und mythologische Ausdrucksweise philosophisch erklärt, läßt er deutlich erkennen, daß darum die Bedeutung des Gesetzes nicht etwa geringer sei. Die erhaltenen Fragmente deuten gerade darauf hin, daß er durch Allegorese versuchen will, seiner heidnischen Umwelt die tiefe Wahrheit des mosaischen Gesetzes zu beweisen. Aristobuls Ansicht über den Sabbat ist bezeichnend für die Wertung als Offenbarung, die er ihm und dadurch wohl dem ganzen Gesetz gibt: „ἡ δὲ καὶ πρώτη γνωστῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾗ τὰ πάντα συνθεωρεῖται“ (II, 4f.).

Man sollte nach diesen Feststellungen glauben, Aristobul könne eine Offenbarung supranaturalen Art mit seiner Philosophie nicht vereinbaren. Dem ist jedoch nicht so. Der Gottesoffenbarung am Sinai räumt er eine Sonderstellung ein: der Posaunenschall wie der Feuerschein deuten auf eine außergewöhnliche Epiphanie hin. Zwar, sagt Aristobul, sei das Herabsteigen nicht örtlich gewesen „τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι. πανταχοῦ γὰρ ὁ θεός ἐστίν“ (III, 73f.). Da nun aber alles „θεῖα κατασκευὴ“ erfolgte und Gott „ἀνεῦ τινός“ seine Majestät offen-

¹ Vgl. oben S. 26, Anm. 2.

² Ähnlich denkt Philo. Auch für ihn bedeutet das Stehen Gottes die innere Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens, vgl. Siegfried: Philo S. 501f.; vgl. auch E. Stein: Atl. Bibelkritik, 1935, S. 39ff.

barte, muß man gleichwohl an ein Herabkommen Gottes glauben: „ὥστε σαφές εἶναι διὰ ταῦτα τὴν κατὰβασιν τὴν θεϊαν γεγονέναι“ (III, 85 f.); „κατὰβασις γὰρ αὕτη σαφής ἐστι. καὶ περὶ τούτων οὐκ οὕτως ἂν τις ἐξηγίσαίτο, βουλόμενος συντηρεῖν τὸν περὶ θεοῦ λόγον“ (III, 61). Die Theophanie ist demnach eine supranaturale, dynamistische, nicht aber eine lokale.¹

Anthropologie

Was das Menschenverständnis des Aristobul anbetrifft, so können wir hier eine Toleranz gegenüber Nichtjuden feststellen wie bei keinem der übrigen behandelten Schriftsteller. Er scheint grundsätzlich keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden bzw. Gläubigen und Ungläubigen zu machen.

Die Einsichtigen bewundern Mose „τὴν περὶ αὐτὸν σοφίαν καὶ τὸ θεῶν πνεῦμα, καὶ ὃ καὶ προσήτης ἀνακεκρίνεται (III, 16 ff.). Aber auch Philosophen und Dichter anderer Völker werden bewundert, freilich in erster Linie, weil sie die Ideen des Mose übernommen haben (III, 17 ff.). Aristobul bewertet es offenbar als Zeichen von Gottesfurcht, wenn die Philosophen sich darin einig sind, daß man „διαλήψεις ὁσίας“ von Gott haben müsse (I, 45). Sokrates, Pythagoras und Plato sind durch die Naturbetrachtung zur Gotteserkenntnis gekommen „λέγοντες ἀκούειν φωνῆς θεοῦ“ (I, 23 ff.). Auch Orpheus ist durch das ihm vom heiligen Logos (ἱερός λόγος) Gelehrte zur Erkenntnis gekommen, daß „διακρατεῖσθαι θεῖα δύναμις τὰ πάντα καὶ γεινῆα ὑπάρχειν, καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν“ (I, 30 ff.).

Eine weitere Brücke, die zur Philosophie führt, findet Aristobul in der σοφία. Zuerst stellt er fest, daß der Sabbat die „πρώτη φωτὸς γενέσις“ sei. Dasselbe könnte man aber auch von der Weisheit sagen, meint Aristobul, nämlich daß sie die erste Erzeugung des Lichtes sei „ὅ γὰρ πᾶν φῶς ἐστὶν ἐξ αὐτῆς“ (II, 1 ff.). Einige Philosophen der peripatetischen Schule vergleichen die Weisheit mit einer Fackel, sagt Aristobul. Wer nun dieser nachfolge, habe ein ungestörtes Leben „ἀτάραχοι καταστήσονται διὰ ὅλον τοῦ βίου (II, 10). Er verweist dann auf einen der Vorfahren, Salomo, welcher es noch klarer (σαφέστερον) und schöner (κάλλιον) gesagt habe: „αὐτὴν (sc. σοφία) πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν“ (II, 10 ff.). Damit ist zweifelsohne auf Sap. Sal. 9, 9 angespielt, wo von der Präexistenz der σοφία die Rede ist.² Die Weisheit ist auch hier die Führerin des Menschen zu einem erleuchteten Leben. Sie wird vom Menschen durch seinen „ἔβδομος λόγος“ aufgenommen. Durch diesen gelangen wir zur Erkenntnis menschlicher und göttlicher Werke „ἐν ᾧ γινώσκων ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θεῶν πραγμάτων“ (II, 22 ff.).

Was versteht Aristobul unter diesem „ἔβδομος λόγος“? Er knüpft hier ohne Zweifel an die stoische Psychologie an, nach welcher das menschliche Seelen-

¹ Schlatter: Theol. S. 10 f. und Anm. 1 führt aus, daß Aristobul vermutlich der erste jüdische Theologe gewesen sei, der die räumliche Bewegung vom Gottesbewußtsein ablöste. Auch Josephus hat auf eine Lokalisation Gottes verzichtet.

² Siehe oben S. 78.

leben sich in sieben Funktionen einteilen läßt.¹ Mit dem *λόγος* ist nun nicht etwa ein Teil dieses Seelenlebens gemeint, sondern das Ganze.² Infolge der Immanenz des göttlichen Pneumas in der Einzelseele ist diese fähig, die *σοφία* aufzunehmen und so zur Erkenntnis zu gelangen.

Die 7-Teilung der Woche ist nach Aristobul symbolisch so zu deuten, daß sie auch ein Analogon zur menschlichen Psyche bilde. Dabei ist der Sabbat der Teil, der am reinsten das göttliche Pneuma enthält entsprechend dem *ἡγεμονικόν* der Seele. Ein angebliches Homerzitat „*ἑβδομάτῃ δὴ οἱ λίπομεν ῥόον ἐξ Ἀχέροντος*“ deutet Aristobul folgendermaßen: Nur der 7fache Logos vermag uns aus der früheren Unwissenheit (*λῆθη*) und Bosheit (*κακία*) zur Wahrheitserkenntnis zu führen (II, 40ff.).

Der Mensch befindet sich demnach im Stande der Unwissenheit und Bosheit, bis er durch die *σοφία*, welche er mittels des *ἑβδομος λόγος* aufnimmt, zur Erkenntnis der Wahrheit (*γνώσις ἀληθείας*) gelangt.

II. Die sibyllinischen Orakel³

Aus der Zeit des klassischen, griechischen und römischen Altertums sind uns die Orakel wohlbekannt. Auch später, als die einst berühmten Weissagungen des delphischen Apollo in Verruf geraten waren, und man sich mehr der Astrologie, der Vogel- und Eingeweideschau zugewandt hatte, wurde alten Orakelsprüchen im Volke eine große Bedeutung zugemessen. Teils als kurze Sentenzen, teils als lange apokalyptische Schilderungen erhoben diese Orakel den Anspruch, unfehlbar das Zukunftsgeschehen vorauszusagen. Viele derselben wurden einer legendären Seherin, namens Sibylla (Sibilla), zugeschrieben. Ursprünglich handelte es sich um eine Person, die u. a. von Heraklit, Platon, Pausanias so genannt wird. Später aber wird Sibylla zur Artbezeichnung für Prophetinnen. Varro kennt deren zehn.⁴ In hellenistischer Zeit bediente man sich im ganzen Mittelmeergebiet solcher Sibyllenorakel.⁵ Eine recht umfangreiche neue Literaturgattung war damit entstanden.

Dieser Form bediente sich nun auch das Diaspora-Judentum, um sich bei den Heiden Gehör zu verschaffen. Die Entstehung jüdischer Sibyllinen mag man sich wohl so deuten, daß ein Jude des 2. vorchristlichen Jahrhunderts heidnische Sibyllenorakel überarbeitete.⁶ Ob nur ein Bearbeiter oder deren mehrere, viel-

¹ L. Stein: Die Psychologie der Stoa, 1886, I. Bd., S. 122ff.: Die 7-Teilung der Seele kommt vor, ist aber gegenüber der üblichen 8-Teilung schwach bezeugt.

² L. Stein: Die Psych. d. Stoa, 1886, I, S. 96, Anm. 169: *νοῦς, λόγος, ἡγεμονικόν, φρονή* und *πνεῦμα* können durchaus synonym immer in der Bedeutung als ätherisches Seelenpneuma, das „Absenker der Gottheit ist“, verwendet werden. Vgl. auch A. Schmekel: Die Phil. der mittl. Stoa . . . 1892, S. 198f.

³ Die Texte sind herausgegeben von J. Geffcken: Die Oracula Sibyllina, Leipzig 1902.

⁴ Blaß in Kautzsch II, S. 177f.

⁵ Blaß in Kautzsch II, S. 179; Charles: Apocrypha II, S. 368f.

⁶ Geffcken in RGG², 5. Bd., Sp. 470; Ch. C. Torrey: The Apocryphal Lit.³ 1948, S. 109; Pfeiffer: History S. 226f.; Charles: Apocrypha II, S. 369; P. Volz: Die Eschatologie S. 54.

leicht zeitlich und örtlich voneinander getrennt, ihre Hand im Spiele hatten, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß sich diese Art Maske sehr gut dazu eignete, Mission zu treiben.¹ So sind denn auch die Spuren jüdischer wie christlicher Überarbeitung in einigen der uns erhaltenen Sibyllinen deutlich abgezeichnet, wobei man sich aber in formaler Hinsicht streng an das Vorbild der älteren Sibyllistik hielt. Zweifellos hat die frühchristliche Apologetik und Mission sich der Sibyllinen als wertvolles Hilfsmittel bedient. Oftmals war es möglich, mit nur sehr geringfügigen Änderungen den alten Sibyllentext für jüdische oder christliche Zwecke dienstbar zu machen.² Deshalb stellt heute die Scheidung jüdischen, christlichen und heidnischen Gedankengutes in diesen Schriften ein sehr heikles Problem dar. Weitgehend ist die Grenze überhaupt nicht scharf zu ziehen. Die einzelnen Bücher bilden keine in sich geschlossene Einheit. Sie sind oft willkürliche Zusammenstellungen von verschiedenen Stücken.³ Für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind nur die Teile, die deutlich jüdischen Charakter tragen.

Hier kommt in erster Linie das 3. Buch in Betracht. Dieses bildet ein wertvolles Dokument zur Beurteilung der Auseinandersetzung jüdischer Religion und Kultur mit dem Heidentum hellenistischer Prägung.⁴ Es darf als gesichert gelten, daß es sich auch bei diesem Werk um eine jüdische Überarbeitung einer ursprünglich heidnischen Sibyllenschrift handelt. Nach J. Geffcken war bereits die benutzte Vorlage das Produkt mehrerer Sibyllendichtungen.⁵ Nach weitgehender Übereinstimmung der Gelehrten gehören die Verse 1–96 der uns überlieferten Form des Buches nicht ursprünglich dazu.⁶ Geffcken vertritt die Ansicht, daß die Verse 1–45 christlicher Herkunft seien.⁷ Wir werden weiter unten darauf zurückkommen. Zu demselben Resultat gelangt er für die Verse 46–96, wobei er mit Jülicher⁸ der Überzeugung ist, der in Vers 63 genannte Beliar, der von den Sebastenern (Sebaste ist das alte Samaria) komme, sei kein anderer als Simon Magus. Auch der Rest des Buches ist sicher keine Einheit. In der Beurteilung der Zusammengehörigkeit und Gliederung der Abschnitte ist von den Forschern bis heute keine Einigkeit erzielt worden.⁹ Als christliche Einschübe können mit Wahrscheinlichkeit die Verse 776 und 371f. angesehen werden.¹⁰

Die Entstehungszeit der einzelnen Teile des 3. Buches ist ungewiß. Immerhin bieten einige Stellen gewisse Anhaltspunkte, die auf die Zeit des Antiochus

¹ Geffcken: Komposition und Entstehungszeit der Or.Sib. S. 2f.

² Blaß in Kautzsch II, S. 179ff.

³ Christ-Schmid-Stählin S. 612f.; vgl. auch P. Volz: Die Eschatologie, S. 54.

⁴ J. Klausner: Von Jesus zu Paulus, 1950, S. 165.

⁵ Geffcken: Komp. und Entstehungszeit der Or.Sib., S. 2ff.

⁶ Rzach in PWRE z. Reihe, 4. Bd., Sp. 2123.

⁷ Geffcken: Komp. und Entstehungszeit der Or.Sib., S. 15f.; 69ff. Blaß in Kautzsch II, S. 177ff. setzt dafür die Bruchstücke bei Theophilos ad Autolycom ein.

⁸ Jülicher in Theol.Lit.Ztg. 1896, S. 379ff.

⁹ Christ-Schmid-Stählin S. 612.

¹⁰ Geffcken: Komp. und Entstehungszeit der Or.Sib., S. 14.

Epiphanes hinweisen.¹ Auch wenn man diese Hinweise als ungenügend oder fragwürdig erachtet, wie Bousset u. A. dies tun, so kommt man für weitaus den größten Teil des Buches auf die Makkabäer-Epoche als Entstehungszeit.²

Inhaltsübersicht:

1. Teil: 97–104 Erzählung vom Turmbau.
 105–155 Kämpfe der Kroniden und Titanen.
 156–195 Weissagungen über die Reiche von Salomo bis zu den Römern.
 196–294 Geschick Israels von Mose bis zur Rückkehr aus dem Exil.
2. Teil: 295–488 Orakelsprüche über die Völker und Städte.
3. Teil: 489–519 Einleitung.
 520–572 Demütigung der Hellenen.
 573–651 Günstiges Los des Judenvolkes und Gerichtsdrohungen gegen andere Völker.
 652–795 Das messianische Reich.
 796–808 Vorzeichen des Endes.
 809–829 persönliche Bemerkungen der Sibylle.

Die Schrift will nicht nur dem Namen nach sibyllinisch sein. Ihr allgemeiner Charakter ist dem der alten Sibyllendichtung sehr ähnlich: Die verzückte Prophetin verkündet unter göttlichem Zwang den Willen Gottes und weissagt das Schicksal der Völker.³ Sie tut dies in einer dem Inhalt gemäßen Orakelform in oft sprunghaften und rätselhaften Redewendungen.⁴ Zur Orakelform gehört auch das Versmaß, der sogenannte heroische Hexameter. Die futurische Form der Rede ist dadurch begründet, daß die Sibylle sich als Enkelin und Schwiegertochter des Noah ausgibt.⁵

In der Schrift des Theophilus ad Autolyicum II, 36 sind drei Fragmente, deren zwei ziemlich umfangreich sind, erhalten. Diese stammen angeblich aus dem Proömium der 3. Sibyllenschrift. Blaß hat sie in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen an die Stelle des sonst in den Texten stehenden Proömiums gesetzt.⁶ Geffcken vertritt die Meinung, daß es sich hierbei nicht um Fragmente, sondern um selbständige Stücke aus einem Florilegium von gefälschten Versen heidnischer Dichter und Propheten handle. Das Thema ist: Verherrlichung wahren Gottesdienstes gegenüber der Torheit des Götzendienstes.⁷ Verfasser dieser Verse ist sicher ein Jude (vgl. I, 7f.; III, 3; III, 22)

¹ Rzach in PWRE, 2. Reihe, 4. Bd., Sp. 2128.

² Bousset in RE, 3. Aufl., Bd. 18, S. 271; Pfeiffer: History S. 226.

³ So z. B. 162ff.; 196ff.; 297ff. u. a.

⁴ So z. B. 167ff.; 337ff.; 419ff. u. a.

⁵ Vgl. III, 826

⁶ Vgl. Kautzsch, II, S. 184–186.

⁷ Geffcken: Komp. und Entstehungszeit der Or.Sib., 1902, S. 69.

und nicht ein Christ, wie Geffcken meint feststellen zu können. Das ζωὴν κληρονομοῦσι, muß nicht aus Mt. 19, 29 oder Mk. 10, 17 stammen, da es schon im Psalm. Sal. 14, 10 vorkommt.¹ Hingegen ist es klar, daß diese Verse nicht den oder dieselben Verfasser haben wie III. Sib. Im Stil und im theologischen und philosophischen Habitus sind deutliche Unterschiede festzustellen. Dies gilt vor allem auch für die Gottes-Attribute (siehe unten S. 111f.).²

Dem 3. Buche steht in bezug auf den Charakter als jüdische Missionsschrift militanter Art das 4. Buch sehr nahe. Auch hier wird unter Wahrung der heidnischen Sibyllenform monotheistische Apologie getrieben (V. 1–48) und den Feinden der Frommen das Gericht verkündet (V. 49ff.). Gott wird die Welt durch Feuer vernichten, wenn die Sterblichen nicht Buße tun (V. 161ff.). Nach dem Weltenbrand wird der Allmächtige alle Menschen leiblich auferstehen lassen, um sie zu richten (V. 178ff.).

Die Forscher scheinen sich in neuester Zeit weitgehend dahin geeinigt zu haben, daß der Verfasser bzw. der Bearbeiter dieser Schrift ein Jude gewesen sei.³ Frühere Kritiker hatten eine christliche Überarbeitung angenommen.⁴

Aus der Erwähnung einiger bekannter Ereignisse kann die Abfassungszeit annähernd bestimmt werden. In den Versen 115–118 und 125–127 wird die Eroberung und Zerstörung Jerusalems prophezeit. Die Verse 130–136 reden vom Ausbruch des Vesuvs. Beides sind deutliche vaticinia ex eventu. Hingegen ist weder vom großen Brande Roms im August des Jahres 80 noch vom Tode des Titus die Rede. Diese für Rom so schwerwiegenden Ereignisse hätte der Sibyllist kaum unbeachtet gelassen.⁵ So ist wohl die erste Hälfte des Jahres 80 n. Chr. die wahrscheinliche Abfassungszeit.⁶

Daß der Verfasser des 4. Sibyllenbuches heidnisch Orakel benutzt, ist gewiß.⁷ Sprache, Stil und Metrik sind recht gut. Geffcken macht auf die sprachliche Berührung mit der Koine der biblischen Schriften aufmerksam.⁸

Auch das 5. Buch ist größtenteils jüdischen Ursprungs. Eine christliche Bearbeitung liegt in den Versen 256–259 vor.⁹

¹ Rzach in PWRE 2. Reihe IV, Spalte 2129; Bousset in RE³, 18, S. 265 und Charles: Apocrypha II, S. 375 gegen Geffcken: Komp. und Entstehungszeit der Or.Sib., 1902, S. 71.

² Vgl. auch Bousset in RE³, S. 279; Rzach in PWRE, 2. Reihe, IV, Spalte 2130.

³ Rzach in PWRE, 2. Reihe, 4. Bd., Sp. 2132; vgl. J. Klausner: Von Jesus zu Paulus, 1950, S. 169f.

⁴ Schürer III, S. 579f.

⁵ Rzach in PWRE, 2. Reihe, 4. Bd., Sp. 2133.

⁶ Außer Rzach auch Blaß in Kautzsch II, S. 183; Geffcken: Komp. und Entstehungszeit der Or.Sib., S. 20 u. a.

⁷ Geffcken: do. S. 19f.

⁸ Geffcken: do. S. 24.

⁹ Christ-Schmid-Stählin, S. 614; Rzach in PWRE, 2. Reihe, 4. Bd., Sp. 2140.

Inhaltsübersicht:

- 1– 51 Weissagungen über römische Kaiser bis Hadrian.
- 52– 92 Gericht über Ägypten.
- 93–110 Nero-Weissagung.
- 111–246 Weissagungen über viele Völker und Städte.
- 247–360 Der Messias, sein Gericht und sein Reich.
- 361–413 Gericht über Nero und das sündige Rom.
- 414–531 Beschreibung des Weltgerichts.

Von einer Einheit des Buches kann unter keinen Umständen gesprochen werden. Bei den so divergierenden Auffassungen der Forscher erscheint eine endgültige Bereinigung und Aussonderung der verschiedenen Schichten, die hier übereinandergearbeitet sind, ein fruchtloses Unternehmen.¹

Aus verschiedenen Äußerungen läßt sich sowohl die Heimat des Verfassers oder Bearbeiters größerer Teile wie auch die Abfassungszeit bestimmen. Aus der Polemik gegen den Tierdienst (278 ff.), gegen Isis und andere Gottheiten (484 ff.), aus der Untergangsprophezeiung über das Serapis-Heiligtum (487 ff.) schließen wir auf Ägypten als Ursprungsland.² Als Zeit kommt die des Kaisers Domitian in Frage.³ Von anderer jüdischer Hand als der Großteil des Buches stammen die Verse 1–51. Der Haß gegen Rom lodert hier nicht so hoch wie andernorts (vgl. die Verse 386–413 mit 36 und 48 ff.), ja er hat sich zeitweise sogar in Freundschaft verwandelt.⁴ Daraus hat man sicher mit Recht die Zeitferne dieser Verse 1–51 vom Fall Jerusalems und die Zeitnähe der übrigen jüdischen Teile des Buches von jenem Ereignis herausgelesen.

Die Theologie der Sibyllinen

Die Form der Gottesnamen und -bezeichnungen ist stark durch den poetischen Stil bestimmt. Im 3. Buch und in den Fragmenten einige Male, im 4. häufiger und im 5. sehr oft wird *θεός* ohne Artikel gebraucht. Als Himmels-gott oder Himmlischer wird Gott bezeichnet in III, 174, 286 (*οὐράνιος θεός* oder umgekehrt), III, 261 (*οὐράνιος*), IV, 51, 135; *Fragn. I, 40 (ἐπονράνιος θεός)*, V, 76 (*οὐρανίων*). Eine Wendung, die sehr häufig wiederkehrt, erweckt den Eindruck der Formelhaftigkeit: *μέγας* ist Gott darin als Attribut beigegeben, und zwar fast durchwegs in der poetischen Genetivform *μεγάλῳ θεῷ* (III, 97, 162, 194, 284, 702; IV, 6, 25, 163; V, 176). Auch in anderen Verbindungen wird weniger formelhaft der Größe Gottes Ausdruck verliehen: „*θεῷ μεγάλῳ βασιλῆος*“ (III, 499); „*βασιλῆα μέγαν ἐπαμύντορα*“ (III, 560); „*γενετήρα μέγαν*“ (III, 296; V, 406); „*θεῷ μεγάλῳ πρόσωπον*“ (III, 549, 557). In diesen Ausdrücken ist

¹ Schürer III, S. 581 f.

² Rzach in PWRE, 2. Reihe, 4. Bd., Sp. 2138 f.

³ Geffcken: *Komp. und Entstehungszeit der Or.Sib.*, S. 25.

⁴ Hier die flammende und schärfste Anklage gegen das sündige Rom, dort wird Vespasian wohl *εὐσεβέων ἀλετήρ* (36) genannt, Hadrian und seine Nachfolger aber werden gelobt.

bereits festgehalten, daß Gott auch als *βασιλεὺς* bezeichnet wird (auch *Fragm. III, 42*). Ferner findet sich als Gottesbezeichnung: *γενέτης* (*III, 296, 726; V, 498*), *παγγενέτωρ* (*V, 328*). Einmal ist Gott ausdrücklich als „*γενέτης θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων*“ (*III, 278*) bezeichnet, was vielleicht aus der heidnischen Vorlage übernommen worden ist. In *Fr. I, 5* ist die Verbindung Schöpfer-Erhalter hergestellt *παντοτόφος κτίστης*. Als Schöpfungsobjekte nennt *Fr. III, 4 f.*: Himmel, Sonne, Sterne, Mond und die fruchttragende Erde.

Großes Gewicht legen die Fragmente auf den Gegensatz: Gott sieht alles und ist Zeuge alles Geschehens (*I, 4 f.*; *III, 15*), aber er kann vom Menschen nicht gesehen werden „*πανιοκράτωρ ἀόρατος ὁρῶμενος αὐτὸς ἅπαντα*“ (*I, 8*). „*Υψιστος*“ finden wir nur je einmal (*III, 519* und *Fragm. I, 4* und einmal *ὑπερμεγένης* *Fragm. I, 7*), *κτίστης* viermal (*III, 704; V, 433* *Fragm. I, 5; III, 17*). Gott als der Ewige, Unsterbliche, Unvergängliche hat folgende Bezeichnungen: *ἀθάνατος* (*III, 328, 617, 672, 676, 733, 766; V, 76*), *ἀέναιος* (*III, 717*), *ἄμβροτος* (*V, 66*), *αἰδῖος* (*V, 66*), *ἄφθιτος* (*V, 110, 298, 358, 497*), *ἀγένητος* (*Fr. I, 7, 17*), *ἄφθαρτος* (*Fr. III, 17*), *αἰώνιος* (*Fr. III, 17*), *ὅς μόνος εἰς αἰῶνα καὶ ἐξ αἰῶνος* (*Fr. I, 16*). Als Einzelbezeichnungen kommen vor: *ἐπαμύντωρ* (*III, 560* „Helfer, Beistand, Beschützer“), *δικαιοκράτης* (*III, 704*), *μόναρχος* (*III, 704*), *ἅγιος* (*III, 478*), *ῥύστηρ* (bedeutet hier wohl „Retter“, *III, 561*), *ιερπικέρανος* (*V, 62*, „Blitzschleuderer“), *βαρίκτυπος* (*V, 76* „schwer Donnernder“), *ὑψικέρανος* (*V, 302* „aus der Höhe Blitzender“), *ὑψιβρεμέτης* (*V, 433* „aus der Höhe Donnernder“).

Aus diesen letztgenannten Bezeichnungen hört man ganz deutlich die heidnische Sibylle heraus. Ebenso bezeichnend für diese sind die oft unförmlichen Häufungen von Gottesnamen und -bezeichnungen: „*θεῶ μεγάλῳ βασιλεὶ ἀθανάτῳ*“, oder: „*ἀθάνατον βασιλῆα, θεὸν μέγαν ἀέναιον*“ (*III, 616, 717*).¹

An die Stelle Gottes treten auch hier gelegentlich wie im Alten Testament sein Angesicht *πρόσωπον* (*III, 549, 557*; vgl. *II. Sam. 21, 1; Hos. 5, 15; Ps. 4, 7 u. a.*), seine Hand *χεῖρ* (*III, 672, 676, 795*; vgl. *Ex. 13, 3; II. Sam. 24, 14; I. Kön. 8, 56 u. a.*), sein Name *ὄνομα* (*III, 550*; *Dt. 12, 5; II. Sam. 7, 13; Ps. 9, 3 u. a.*), seine Herrlichkeit *κῦδος* (*IV, 30*) und *δόξα* (*V, 427*; vgl. *Jes. 6, 3; Ez. 1, 28; 3, 12; 8, 4; I. Kön. 8, 11 u. a.*), sein Ruhm *κλέος* (*V, 428*), seine Vorsehung *πρόνοια* (*V, 227*).

Schon aus der Art und Weise, wie die Sibyllinen Gott bezeichnen und benennen, treten uns die hauptsächlichen Wesenszüge ihrer Gottesvorstellung entgegen. Deutlich spüren wir in dieser die eschatologische Spannung, den Glauben an das bald beginnende Gericht des ewigen Gottes über alles Sterbliche und Vergängliche. Fast alle Aussagen über das Wesen Gottes stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Gerichtsgedanken. Der ewige, unsterbliche, unvergängliche Gott (*ἀθάνατος, ἀέναιος, ἄμβροτος, αἰδῖος, ἄφθιτος αἰώνιος*) ist der Gesetzgeber und sein Gericht trifft die Übertreter seines Gesetzes (*III, 257 f.*).

¹ Siehe oben S. 45 f.; zum theologischen und magischen Interesse der Namenshäufungen vgl. A. J. Festugière: *Li'déal religieux des Grecs et l'Évangile*², 1932, S. 285 ff.; vgl. auch Charles: *Apocrypha II*, 375.

Seine Gnade kann sich dann in Zorn („*χόλος βρύχοντα*“) verwandeln (IV, 160; ähnlich V, 298ff.). Der Mensch kann aber durch sein Verhalten Gottes Zorn besänftigen (vgl. weiter unten S. 121). Darum kann es heißen: „*θεὸς δώσει μετάνοιαν οὐδ' ὀλέσει*“ (IV, 168f.). Wiederholt fordert die Sibylle daher die Völker und Menschen auf, sich vor dem Zorn Gottes in acht zu nehmen (III, 632, 809; V, 73ff. u. a.). Was der alleinige Gott einmal beschlossen hat, das führt er un-
 7 eigerlich aus: „*ὅσα θεὸς γε μόνος βουλευσεται, οὐκ ἀτέλεστα. πάντα τελεσθῆναι κρατερὸν δ' ἐπικρίσει ἀνάγκη*“ (III, 571f.; ähnlich 699ff., wo noch hinzugefügt ist: „*ἄψευστον γὰρ πνεῦμα θεοῦ πέλεται κατὰ κόσμον*“). An diesen beiden Stellen ist ausgedrückt: die Unabweislichkeit des von Gott beschlossenen Gerichts, die Untrüglichkeit des Gottesgeistes und die Absolutheit des einen Gottes. Letzteres wird mit polemischer Schärfe an einer anderen Stelle im 3. Buch ausgedrückt: „*αὐτὸς γὰρ μόνος ἐστὶ θεὸς κοῦκ ἔστιν ἑτ' ἄλλος*“ (III, 629).¹

„Heilig“ wird Gott ebenfalls genannt (III, 478), ohne daß aber darüber mehr ausgesagt würde.

Auf den ersten Blick erwecken manche Stellen in den Oracula Sibyllina den Eindruck, als ob sie den Vatergedanken in der Gottesvorstellung kennen. Beim näheren Hinsehen zeigt es sich aber, daß damit lediglich der Schöpfergedanke in seiner Totalität, also eine kosmogonisch-physische Beziehung gemeint ist. Von der persönlichen Vateridee des Neuen Testaments ist hier keine Spur vorhanden.² Daß Gott der „*γενέτης θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων*“ (III, 278) genannt werden kann, zeigt uns deutlich, wie relativ hier der Monotheismus verstanden ist.³ Daran ändert auch die Tatsache, daß das *μόνος θεός* öfters betont wird (III, 629, 718, Fr. I, 15), nichts. An anderen Stellen wird von Gott als dem Allzeuger (*παγγενέτης* III, 550; *παγγενέτωρ* V, 328), dem Schöpfer aller Menschen (*γενέτης πάντων ἀνθρώπων* III, 604) geredet. Ein andermal ist die Urheberschaft Gottes noch enger gezogen, indem er Erzeuger (*γενέτης*) aller Gottbegeisterten genannt wird (*θεοπνεύστων* V, 406). An das *πνεῦμα ζωικόν* in Sap. Sal. erinnert folgende Stelle: „*ὅστις γλυκὺ πνεῦμ' ἐν ἅπασιν καί-θεο* ... (Fr. I, 5; vgl. Sap. Sal. 2, 23; 15, 10, 16; 16, 14; s. o. S. 83). Wenn vom Königtum Gottes die Rede ist, dann fast immer so, daß der Ewigkeitscharakter desselben – offenbar bewußt – betont wird. In der Zeit der Vergottung der Heroen und der irdischen Herrscher mußte der jüdische Bearbeiter dieser Weissagungen scharf den Gegensatz dieser Pseudo-Gottheiten mit dem König der Unsterblichkeit hervorheben (III, 499, 560; V, 277; 593). Auch die häufigen Bezeichnungen Gottes als Himmels-gott oder Himmlischer (s. o. S. 110) deuten auf diese bewußte Kontrastierung hin.

¹ Zur Eschatologie der Sib. vgl. J. Klausner: Von Jesus zu Paulus, 1950, S. 179.

² Vgl. W. G. Kümmel: Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, in *Judaica* I, 1945, S. 52ff.

³ Es wäre noch zu erwägen, ob *θεῶν* hier nicht ein Verschrieb ist. Die bisherigen Textausgaben schweigen sich darüber aus. Mir scheint es wahrscheinlich, daß hier *ἐθνῶν* stand. Möglich, daß die Formel aus der heidnischen Vorlage einfach übernommen wurde.

Zur Durchführung des Gerichts über die irdischen Könige wird von Gott her (θεοθεν) ein König gesandt, der alle diese irdischen Herren vernichten wird. So wird das Gericht (κρίσις) des Unvergänglichen (ἄφθιτος) die Menschen treffen (V, 108–110). In V, 414 ist dieser Messias ein „ἄνθρωπος μακαρίους σκήπτρον ἔχων ἐν χειρὶ“ genannt.

Der Sitz Gottes ist der Himmel (III, 174, 286 u. a.). An einer Stelle wird auch der Äther als Gottes Wohnung bezeichnet (V, 298).

Über die ethische Sicht des Gottesbildes ist recht wenig ausgesagt. Ob Gott sich erbarmen werde, ist fraglich (III, 628). Zwar wird er μεγαλῶτα genannt (III, 733) und kann den Männern (Menschen) große Freude schenken: „ἡράρην μεγάλην θεὸς ἀνδράσι δώσει“ (III, 619). Daß Gott weise (σοφός) sei, wird auch einmal ausgesagt (V, 360).

Die Offenbarung Gottes vollzieht sich in den Sibyllinen vor allem im Gericht. Für die Betrachtung dieser Gerichtsgedanken spielt es keine Rolle, ob diese in Form von Beweisen aus der Mythologie und der Geschichte dargestellt sind, oder ob es sich um wirkliche Prophezeiungen handelt. Die Grenzen von Mythologie und Historie, von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließen in dieser Art Literatur dermaßen ineinander über, daß es weitgehend unmöglich ist, das eine vom anderen zu trennen. Von den eschatologischen Stellen, die deutlich als solche kenntlich sind, soll weiter unten die Rede sein (s. u. S. 118 ff.). Vorläufig mögen nur einige andere Stellen angeführt werden, wo von Gottesoffenbarung geredet wird:

Am Schlusse einer Schilderung der Titanenkämpfe, in welcher Uranos, Gaia, Kronos, Zeus usw. als „πρώτιστοι μερόπων ἀνθρώπων“ (III, 113) bezeichnet werden und in der die griechische Vorlage noch fast unberührt in Erscheinung tritt, wird der Krieg als Gottesoffenbarung bezeichnet, die zum ersten Male in dieser Form an die Menschen ergangen sei:

„αὕτη δ' ἔστ' ἀρχὴ πολέμου πάντεσσι βροτοῖσιν.
πρώτη γάρ τε βροτοῖς αὕτη πολέμοιο καταρχή,
καὶ τότε Τιτάνεσσι θεὸς κακὸν ἐγγυάλιξεν.“

(III, 154 ff.; ähnlich III, 199). Mitten in den Wehrufen über Länder und Völker bringt der jüdische Bearbeiter sein Urteil über die Ursache des Gerichts von seinem Glaubensstand aus zum Ausdruck:

„δεινὴ κρίσις ἔσsetαι αὐτοῖς,
καὶ κατ' ἀνάγκην πάντες ἐλεύσεσθ' εἰς τὸν ὅλεθρον,
ἀνθ' ὧν ἀθανάτοιο μέγαν διεδηλίσσασθε
οἶκον ὁδοῦσι σιδηροῖσι τ' ἐμασίσατε δεινῶς.“ (III, 326 ff.).

Aus diesem „dafür, daß ihr das große Haus des Unsterblichen vernichtet und mit eisernen Zähnen schrecklich zermalmt habt“, spricht deutlich der Schmerz des tempeltreuen Juden über den Untergang dessen, was ihm das Heiligste auf Erden war. Es spricht daraus aber auch ein sehr enger Partikularismus, der

keine Skrupel hat, ganze Völker um des Tempels willen als dem Gericht verfallene zu betrachten.¹

Gott offenbart sich in der Natur: im Erdbeben (IV, 128; V, 291), in der Wasserflut (IV, 129; 143 f.), im Vulkanfeuer (IV, 130 ff.), im Blitz und Donner (V, 298 ff.), in der Pest (IV, 142) und in der Hungersnot (IV, 151). Alle diese einzelnen natürlichen Offenbarungsformen sind zusammengefaßt in Fr. I, 32 f. Wenn die Verderbtheit der Menschen ein solches Maß angenommen hat, daß sie sich sogar an den Frommen tätlich vergreifen, dann ist Gott nicht mehr gnädig, und er vernichtet alle Menschen in einem großen Brande (IV, 152 ff.). In IV, 136 werden diese Frommen „ἐνστέβων γῆλο· ἀνάνιος“ genannt. Es ist nicht zweifelhaft, daß mit diesem Stamm der Frommen nur das Volk der Juden gemeint sein kann. Die Gottesoffenbarung vollzieht sich somit an den Feinden dieses Volkes durch ein Gottesgericht.²

Es verträgt sich gut mit dem Charakter der sibyllinischen Schriften, daß selten vom Gott der Geschichte geredet wird. Die Gedanken der Erwählung, des Bundes und der Führung des Gottesvolkes sind nur sporadisch eingestreut. Sie müssen wohl in den Hintergrund treten, um die heidnische Tarnung zu wahren. Immerhin wird in III, 248 ff. recht ausführlich von der Befreiung Israels aus Ägypten, von der Gesetzgebung am Sinai und von der assyrischen (!) Gefangenschaft erzählt. Als metaphysische Ursache für letztere nennt der Sibyllist den Götzendienst „εἰδωλοῖς ἐλάτρευσας . . . θνητῶν εἰδωλα δ' ἐτίμας“ (III, 275 ff.).

Es ist noch zu untersuchen, in welcher Form sich in den jüdischen Sibyllinen die direkten göttlichen Offenbarungen an den Menschen vollziehen. Auffällig ist, daß nirgends gesagt wird, Gott habe mit dem Menschen geredet oder ihn angesprochen. Obwohl der prophetische Auftrag der Sibylle durchwegs betont wird, ist der alttestamentliche Botenspruch hier nirgends zu finden. Die Vermenschlichung Gottes in dieser Hinsicht wird streng vermieden.

Von der Sibylle heißt es: „ὥς τε προφητεῖσαι με βροτοῖς ἀνίγματα θεῖα“ (III, 812). Diese prophetische Verkündigung geschieht durch göttlichen Willen: „οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,

ἀλλὰ θεοῦ μέγαλοιο πειθήσας δόγμασιν ἐσθλοῖς“ (III, 655 f.).

Als Träger der Offenbarung wird das Wort Gottes bezeichnet: καὶ τότε μοι μέγαλοιο θεοῦ χάρις ἐν στήθεσιν ἵσταιο καὶ μ' ἐκέλευσε προφητεῦσαι κατὰ πᾶσαν γαῖαν“ (III, 162 f.; gleiche Formel in 297 f., 490 f.). Der νοῦς ist der Empfänger des Geoffenbarten: „καὶ μοι τοῦτο θεὸς πρῶτον νόῳ ἐγγράλιξεν“ (III, 165), „ἀλλὰ τί μοι καὶ τοῦτο θεὸς νόῳ ἐνθετο λέξαι“ (III, 196; ähnlich III, 820). Auch der heilige Traum als Offenbarungsmittler ist bekannt: „ἀνὴρ γὰρ δῶσει θεὸς ἔννευχον ἄγνόν ὄνειρον“ (III, 293).

¹ Diese Einstellung der Heidenwelt gegenüber entspricht der des Talmud: „Alle Kreaturen außer Israel sind bestimmt für den Gerichtstag und für die Vernichtung“ (Bammidbar rabba c. 2). „Die Heiden büßen im Gehinnom auch für Israels Sünde“ (Schemoth rabba c. 11), vgl. Weber: Jüd. Theol. S. 78.

² Vgl. Charles: Apocrypha, 1913, II, 375.

Als Hypostase Gottes kommt vor: die *δόξα Θεοῦ*, die von den Gläubigen und Gerechten am Ende der Zeit gesehen wird (V, 426f.). In gleicher Bedeutung wird von dem *κῆδος Θεοῦ* geredet (IV, 30). Statt Gott selber läßt die Sibylle des 5. Buches den *Θεοῦ κλέος* preisen (V, 428). Statt Gott verlassen oder Gott erkennen, kann der Sibyllist auch sagen: „Gottes Antlitz (*πρόσωπον*) verlassen“ oder „Gottes Antlitz erkennen“ oder auch „vor dem unsterblichen Antlitz erschauern“ (III, 549, 557, 679).

Der Tempel hat in den jüdischen Sibyllinen sozusagen symbolhaften Charakter. Er ist die Verkörperung des goldenen Zeitalters, das längst vergangen ist, aber wieder mit Herrlichkeit für die Einen und Schrecken für die Anderen kommen wird. Dementsprechend lassen sie ihn in überirdischem Glanz erstrahlen:

„ναὸς δ' αὖ μέγαλοιο θεοῦ περικαλλεῖ πλούτῳ
βεβριθώς, χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ ἥδε τε κόσμῳ πορφυρεῷ.“ (III, 657f.).

In einem Wehruf über die „Töchter des Abendlandes“ wird diesen ein schreckliches Gericht verkündet, weil sie sich gegen das Haus des Unsterblichen vergangen haben (III, 327ff.; ähnlich III, 686).

Für die Gerichtsverkündigung ist der *νόμος* in den sibyllinischen Büchern von ähnlicher Bedeutung wie der Tempel. Das „heilige Gesetz“, das einstmals nur den Frommen galt, wird im endzeitlichen Königtum allein gültig sein (III, 580, 768).¹ Für die, welche in Unkeuschheit Gottes Gebote übertreten haben, stehen schwerste Heimsuchungen bevor (III, 593ff.). Auch das Nichterkennen oder Nichterkennenwollen des einen Gottes und seines Gesetzes und der daraus folgende Götzendienst ist Ursache des kommenden Unheils (III, 686). Infolgedessen nimmt die Polemik gegen die Idolatrie in den Sibyllinen einen sehr breiten Raum ein. In den schärfsten Ausdrücken wird all denen das Gottesgericht verkündet, welche „Abbilder Sterblicher verehren“ (*θνητῶν εἰδωλα*; III, 279 ähnl. Fr. III, 29ff.) oder gar Sterbliche selber (*ἀνθρώπους θνητούς*; V, 278), die Götter aus Holz und Stein, Erz, Gold und Silber anbeten (V, 73ff.), die „Hunde und Geier, was Ägypten gelehrt hat“, als Götter preisen (V, 279 ähnl. Fr. III, 27ff.). Daß man trotz dieser Kampfansage an den Götzendienst die heidnischen Götter doch nicht ohne weiteres als Illusionen betrachtet, zeigt uns deutlich das Unheilswort an Isis, die „dreimal unselige Göttin“, welche ohne ein Andenken bei den Menschen zu haben, als stumme Mänade am Rande des Acheron weilen muß, und an Serapis, welcher zu Fall gekommen und „belastet mit vielen unbehauenen Steinen“, im „dreimal unseligen Ägypten“ liegt (V, 179ff.). Die Götter sind arglistige Verführer der törichten Menschen, aus ihrem Munde fließt todbringendes Gift (Fr. III, 32f.). Die Sibylle wehklagt über Hellas: wer hat ihr den Irrtum ins Herz gelegt, das Angesicht des großen Gottes zu verlassen? Seine Könige haben es zur Idolatrie verführt (III, 545ff.). Wie ganz anders steht der Jude da! Er ehrt Gott, indem er „reine Arme“ zum Himmel erhebt:

¹ Vgl. Art. *νόμος* in ThWbNT IV, 1042f.

„ἀλλὰ γὰρ αἰείρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἀγνάς
 ὄθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χροά ἀγνίζοντες ὕδατι καὶ τιμῶσι
 μόνον τὸν αἰὶ μεδέοντα ἀθάνατον καὶ ἔπειτα γονεῖς.“ (III, 591ff.).

Das „rein“ bedeutet hier ohne Zweifel kultische Reinheit. Einige Zeilen weiter unten heißt es, daß die Juden die Reinheit des Lagers streng beobachten, im Gegensatz zu den vielen Heidenvölkern mit ihrem perversen Geschlechtsverkehr (III, 594ff.). Kultische und sittliche Reinheit wären demnach gleichbedeutend vor dem heiligen Gesetz.

Die Anthropologie der Sibyllinen

Die Aussagen anthropologischer Art in den Sibyllinen sind sehr stark von der apologetischen und missionarischen Tendenz der Schriften her zu verstehen. In ausgesprochener Schwarz-Weiß-Malerei werden die Menschen generell als *δειλοὶ βροτοὶ* (III, 662; V, 103) bezeichnet, während als einzige Ausnahme die Ausgewählten bzw. die Glieder Israels allein als „*γένος δικαιοσύνης ἀνθρώπων*“ (III, 219) oder *ἄριστοι* (III, 665; ähnlich III, 312) gelten können. Von einem engen partikularistischen, national-jüdischen Standpunkt aus beurteilen die drei vorliegenden sibyllinischen Bücher alle Heidenvölker. Die „*Ἕλληνες ὑπερφίαλοι καὶ ἄναγνοι*“ (III, 171) finden ebensowenig Gnade vor ihnen wie die Makedonen (III, 172ff.) oder die Römer (V, 386ff.).

Es ist bemerkenswert, daß es die „*ἀνάγκη*“ ist, die sowohl die Sibylle zwingt, unter Seelenqualen zu weissagen und das Unheil zu prophezeien (III, 295; ähnlich V, 52 und 111) wie auch die Heiden zur Gottlosigkeit und Sünde zu führen (III, 184ff.). Es darf wohl angenommen werden, daß die *ἀνάγκη* auch in der heidnischen Vorlage dieser Sibyllinen stand und vom Bearbeiter übernommen wurde. Er war sich nicht bewußt, wie stark belastet mit griechischem Denken dieser Begriff war, ansonst er als guter Jude vermieden hätte, ihn zu gebrauchen (s. o. S. 23).

Groß ist die aus der Gottlosigkeit erwachsende Sünde und Schuld der Heidenvölker. Sie verehren Werke von Menschenhand: „*εἰδῶλα δ'εἰμῶν χειροποίητα σέβοντες*“ (III, 605), sie bringen ihnen viele Opfer dar: „*... ἐκθυσιάζοντας μύσχων μεγάλων ... ἀψύχοις θ'Ἑρμαῖς καὶ τοῖς λιθίνοισι θεοῖσι*“ (V, 355f.). Muttermord, widernatrlicher Geschlechtsverkehr, Hurerei (V, 386ff.), Lge und Betrug, gesetzloses und lasterhaftes Leben (III, 492ff.) kennzeichnen ihre Verderbtheit. Wenn Babel und Assur vernichtet werden und „angefüllt mit Blut“ sind, dann ist dies das Gericht dafür, daß sie früher selber das Gottesvolk mißhandelten: „*καὶ τότε πλησθήσῃ ἀπὸ αἵματος ὡς πάρος ἀντὶ ἐξέχεας ἀνδρῶν τ'ἀγαθῶν ἀνδρῶν τε δικαίων, ὧν ἔτι καὶ νῦν αἶμα βοᾷ εἰς αἰθέρα μακρόν.*“ (III, 311ff.). Ähnliches wird von Hellas gesagt (III, 732ff.), Rom wird furchtbar gestraft, weil es zweimal das Heiligtum Gottes zerstörte (V, 379ff.). Buch III und V meinen dazu, daß es kaum einen Wert habe, einzelne Völker, über die das Gericht hereinbrechen wird, mit Namen zu nennen: „*... τί δὲ κατὰ μοῖραν*

ἔκαστιον ἔξανδῶ; πᾶσιν γάρ, ὅσοι χθόνα νάειτάουσιν . . .“ (III, 518f.; ähnlich V, 225ff.).

Wie ganz anders sprechen die Sibyllinen vom jüdischen Volk, von seinem Glauben und Leben:

„καὶ τότ' ἔθνος μέγαλοιο θεοῦ πάλι καρτερόν ἔσται
οἱ πάντεσσι βροτοῖσι βίον καθοδηγοὶ ἔσονται“ (III, 194f.).

Um diese Aufgabe als Wegweiser erfüllen zu können, muß das Volk entsprechende Fähigkeiten haben. Sie werden vom 3. Sibyllisten genannt:

„μοῦνοις γάρ σφιν δῶκε θεὸς μέγας εὐφρονα βουλὴν
καὶ πίστιν καὶ ἄριστον ἐνὶ στήθεσσι νόημα“ (III, 584f.).

Im 5. Buch der Sibyllinen ist das Volk der Juden benannt: „λαὸς δίκαιος“ (154), „ἅγιοι πιστοὶ καὶ λαὸς ἀληθής“ (161). Von Judäa heißt es:

„ταύτην γὰρ πρώτην, ἔγνωσ, θεός, ἐν χαρίτεσσιν
ἐς τὸ δοκεῖν προχάρισμα τέον πάντεσσι βροτοῖσι,
εἶναι καὶ προσέχειν, οἷον θεὸς ἐγγυάλισεν“ (V, 330/32).

Mit großer Frömmigkeit (ἐνσεβή μεγ) und Glauben (πίστις) haben die Juden stets auf den „alleinigen Gott und Erzeuger“ gehofft (V, 284f.). In der Lebenshaltung zeigt sich der Unterschied zwischen Israel und den Heiden nach den Sibyllinen besonders darin, daß erstere im Gegensatz zu letzteren weder Zeichendeuterei noch Wahrsagerei, weder Astrologie noch Zauberei, weder Sonne- und Mond- noch Erdmysterien betreiben (III, 221 ff.). Vielmehr sind sie ein:

„γένος . . . δικαιοτάτων ἀνθρώπων,
οἷσιν αἰεὶ βουλὴ τ' ἀγαθὴ καλὰ τ' ἔργα μέμηλεν.“ (III, 219f.).

Sie kümmern sich um „δικαιοσύνην“ und „ἀρετήν“ und halten sich fern von der „φιλοχρημοσύνη, ἥτις κακὰ μυρία τίκει θνητοῖς ἀνθρώποις“ (III, 234f.). Kein nächtlicher Diebstahl noch Raub, kein Grenzsteinverrücken, keine Unterdrückung der Geringen und der Witwen, sondern Hilfe für sie und gerechte Maße für alle (III, 237ff.), das ist die Art des auserwählten Volkes. Sie geben sich nicht leeren Täuschungen hin, sie verehren keine Gebilde aus Menschenhand, sondern erheben, die Hände reinigend mit Wasser, ihre reinen Arme gegen den Himmel und verehren den immer herrschenden Unsterblichen – und sodann die Eltern (III, 586ff.). Es ist beachtenswert, wie nahe hier kultische und ethische Reinheit beieinander stehen. In der ihnen beigemessenen Bedeutung scheinen beide offenbar gleichwertig zu sein.¹

Nachdem wir Einblick genommen haben in die Lobreden der Sibyllinen auf das Volk der Juden, kann es einen wundern, wie die Verfasser derselben denn erklären wollen, welchen Sinn und Grund das schwere Schicksal Israels in den verschiedenen Zeiten hatte. Sie wußten wohl, hatten vielleicht selber erlebt, wie

¹ Siehe oben S. 115.

die Juden oft Anstoß erregten: „πᾶς δὲ προσοχθίζων ἔσται τοῖς σοῖς ἐθίμοισιν“ (III, 272). Auch sie mußten harte Schicksalsschläge entgegennehmen:

„ἀλλ' ἄρα καὶ τούτοις κακὸν ἔσεται οὐδὲ φίγονται
λοιμόν. καὶ σὺ δὲ κάρτα, λιπὼν περικαλλέα σηκόν,
φεύξῃ, ἐπεὶ σοι μοῖρα λιπεῖν πέδον ἀγνὸν ὑπάρχει.“ (III, 265/68).

Eine grundsätzliche Stellungnahme zum Problem des Leidens findet sich jedoch nirgends. Nur sporadisch wird der Versuch gemacht zu erklären, weshalb so Schweres über das Gottesvolk gekommen sei. Das babylonische Exil z. B. ist die Strafe für Abgötterei (III, 275 ff.). Aber man tröstet sich bald, denn die Herrlichkeit Gottes ist Israel trotzdem beschieden: „... μένει σ' ἀγαθὸ τοῦ τέλος καὶ δόξα μεγίστη“ (III, 282). Der apologetische Charakter dieser Schriften ist hier unverkennbar.

Die Warnung vor Gottes Zorn wird mit der Mahnung verbunden, sich mit ihm zu versöhnen. Dies soll durch große Tieropfer geschehen (III, 626). Das 4. Buch lehnt diese jedoch ab. Es will nur Gottesliebe und frommen Sinn (24 ff.). Vor allem aber – darin liegt auch hier die apologetische Tendenz – soll die Frucht der Gottesfurcht Gerechtigkeit ohne Unterdrückung sein (III, 630 f.; IV, 152 ff.).

Die Eschatologie der Sibyllinen¹

Es ist weiter oben (S. 113) schon ausgeführt worden, daß die Zeitgrenzen in den Sibyllinen verwischt werden, ja zum Teil geradezu verschwinden. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließen ineinander über. Der Problemkreis Sünde und Schuld, Gericht und Erlösung kann daher zusammen mit der Lehre von den letzten Dingen behandelt werden.

Über die Sünde und Schuld der Heidenvölker urteilen die Sibyllinen sehr hart (s. o. S. 116). Daher wird Gott allen Völkern einen „furchtbaren Schlag“ senden (III, 518 f.). Israel aber wird ein deutliches *Vorzeichen* (σημα) zuteil, wann der Anbruch des Gerichts da sein wird: Schwerter und Fackeln werden am Sternenhimmel gegen Osten und Westen sichtbar sein; Staubwirbel werden vom Himmel her gegen die Erde getragen; die Sonne wird ihren Glanz verlieren, statt dessen sendet der Mond seine Strahlen; Blutropfen werden von den Felsen rinnen als Zeichen; in den Wolken werden wilde Jagden von Kriegern sichtbar sein (III, 672 f., 796 ff.). Über den *Vorgang* des Gerichts berichten die Sibyllinen folgendes: Viel Blut und Feuer wird über die Menschen kommen (III, 287); die ganze Natur wird von dem gewaltigen Geschehen erfaßt, „die allesgebärende Erde“ wird bewegt durch „die unsterbliche Hand“; Fische und alle Tiere der Erde wie auch die Vögel unter dem Himmel werden erzittern; die Seelen der Menschen erschauern; Berggipfel und Hügel bersten; Dunkel wird alles einhüllen; neblige Abgründe in den Bergen werden voll von Leichen sein; die Felsen triefen von Blut und die Ebenen werden angefüllt von Sturzbächen (III, 675 ff.). „Die Feinde

¹ Vgl. P. Volz: Die Eschatologie, S. 53 ff.

Gottes (die zugleich Feinde Israels sind) wird Gott alle richten“ mit Krieg, Schwert, Feuer und Wasser (III, 689). Dazu wird Schwefel vom Himmel fallen im Sturm mit Hagelschlag. Tod wird das Vieh treffen; Wehklage und Schlachten-geschrei wird auf Erden sein, da die Männer umkommen; alle Frevler werden von Blut triefen; die Erde selbst wird das Blut der Umgekommenen trinken, die wilden Tiere werden sich an ihrem Fleische sättigen (III, 690ff.). Die Könige der Völker werden dann einen Ansturm gegen Judäa einleiten und dadurch sich selber den Tod bringen (III, 663f.).

Das Feuer ist ein bedeutungsvolles Element im Gerichtsgeschehen. Gott wird seine Feinde damit vernichten: „*αὐτὸς (scil. Θεός) καὶ πῦρ ἡ γλῆξαιεν χαλεπῶν γένος ἀνδρῶν*“ (III, 761). In einer Gerichtsdrohung im 4. Buch heißt es: „*πῦρ ἔσται κατὰ κόσμον ἕλον*“ (IV, 173). Feuer wird die ganze Erde mitsamt dem Geschlecht der Menschen, alle Städte, Flüsse und selbst das Meer verzehren, so daß alles zu rußiger Asche wird (IV, 176ff.). Als Feuer des Gerichts kommt an anderer Stelle ein Feuerregen vor: „*ἔσται δ' ἐκ νεφελῶν ὕμβρος πῦρὸς αἰθόμενοιο*“ (V, 274; ähnlich 377). Das Feuer wird von Gott aber auch in anderem Sinne eingesetzt. Es dient als Schutzwall für die Frommen: „*κνύλοθεν ὥσπερ τεῖχος ἔχων πῦρὸς αἰθόμενοιο* (III, 706). Dies kann freilich auch symbolhaft verstanden werden, als Ausdruck des mächtigen Schutzes, den der Herr den Frommen verheißen hat.

Ein weiteres „*σῆμα μέγιστον*“ wird gegeben durch das Schwert und den Trompetenschall bei Sonnenaufgang, und die ganze Welt wird ein „*μύκημα καὶ ὕμβριμον ἵχον*“ hören (IV, 173 ff.). Um das Grauenhafte des Gerichtsgeschehens noch eindrücklicher darzustellen, kündigt das 5. Buch an: „Menschen werden ihre eigenen Eltern aufessen; Vögel fressen Leichen; der Ozean und die Flüsse werden sich mit Blut füllen; Leichen liegen überall; die Sonne geht unter, um nicht mehr aufzugehen; mond- und sternenlose Finsternis umhüllt die Erde (V, 468 ff.). Für alle Frommen wird aber Gottes Licht leuchten und Führer sein (V, 482 f.).

Der ganze Kosmos ist am Endgeschehen beteiligt: Sonne, Mond und Sternbilder stürzen sich in wildem Kampfe aufeinander, bis Uranos selber die Kämpfer erzittern macht.¹ Sie werden auf die Erde geschleudert. Diese wird durch sie verbrannt und so bleibt der Äther fortan sternenlos (V, 512 ff.).²

Im Zusammenhang mit dem Gericht über die Menschheit ist des öfteren von einem König die Rede, den Gott senden werde:

„*καὶ τότε δὴ Θεὸς οὐράνιος πέμψει βασιλῆα,
κρινεῖ δ' ἄνδρα ἑκαστον ἐν αἵματι καὶ πῦρὸς ἀνγῆ.*“

(III, 286 f.; ähnlich V, 108 f.). Sowohl hier wie andernorts ist nicht eindeutig feststellbar, ob es sich um einen irdischen Herrscher handeln soll oder um ein himm-

¹ Uranos ist hier wohl nicht Eigenname, sondern der Jude meint damit seinen Gott.

² Ähnliche apokalypt. Züge bei IV. Esra 7, 39 ff.; T. Levi 4; Hen. 102, 2; vgl. auch P. Volz: Die Eschatologie, S. 278.

lisches Wesen. Auf jeden Fall wird er nicht nach seinen eigenen Gedanken handeln, sondern nach dem Ratschluß Gottes:

„οὐδὲ γε ταῖς ἰδίαις, βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,
ἀλλὰ Θεοῦ μεγάλῳ πιθόσας δόγμασιν ἐσθλοῖς.“ (III, 655 f.).

Mit diesem „τάδε πάντα“ ist gemeint, daß er dem Krieg auf Erden ein Ende bereite, daß er die einen töte und mit den anderen sichere Verträge abschließe (III, 652 ff.).

Spuren einer primitiven Antichrist-Vorstellung finden sich an mehreren Stellen. Einmal ist er der „Perser“ genannt (V. 93). Er wird raubend, plündernd, mordend die Lande unterwerfen, „ὥστε μένειν μοῖραν τριτάτην δειλοῖσι βροτοῖσι“ (V, 103). Wenn er auf der Höhe der Macht steht, wird er auch die „Stadt der Seligen“ zerstören wollen. Dann aber wird von Gott her (Θεόθεν) ein König gesandt, der ihn besiegen wird: „πάντας ὀλεῖ βασιλεὺς μεγάλους καὶ φῶτας ἀρίστους“ (V, 106 ff.).

Im 5. Buch, V. 361 ff. erhält der „μητροκτόνος ἀνὴρ“ apokalyptische Züge. Viele Forscher nehmen an, daß es sich hierbei um Nero handle. Spuren solcher Nero-Apokalypsen finden sich in verhüllter Sprache auch in V, 155 ff. und 215 ff. Er bringt einen die Welt durchrasenden Krieg; er wird die Erde niederwerfen, Blut und Verderben säen; überirdische Zeichen begleiten sein Erscheinen. Sein Antipode ist der „ἀνὴρ μακαρίτης“. Von diesem heißt es:

„ἦλθε γὰρ οὐρανίων νότων ἀνὴρ μακαρίτης
σκηπτρον ἔχων ἐν χειρὶν, ὃ οἱ Θεὸς ἐγγυάζειν. . .“

(V, 414 f.). Dieser gottgesandte König macht die Stadt, „nach welcher Gott sich sehnt“, glänzender als Sonne, Mond und Sterne, er gibt den Bewohnern den verlorenen Reichtum zurück und baut ein Heiligtum und einen Turm, der die Wolken berührt und allen sichtbar ist (V, 426 f.). Die Enden der Welt preisen den Ruhm Gottes: „ἀντολίαι δύσις τε Θεοῦ κλέος ἐξύμνησαν“ (V 428).¹

Der ganze Kosmos macht tiefgehende Veränderungen in diesem Gericht Gottes durch:

„εὐφρανθήτι, κόρη, καὶ ἀγάλλει· σοὶ γὰρ ἔδωκεν
εὐφροσύνην αἰῶνος, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν.
ἐν σοὶ δ' οἰκίσει· σοὶ δ' ἔσσειται ἀθάνατον φῶς“ (III, 785 ff.).

Wie in Jes. 11, 6 ff. ist auch hier als Folge des Wohnens Gottes auf Zion angegeben: die Wildtiere werden mit den Schafen, Ziegen und Kälbern weiden und sich lagern; Drachen und Schlangen werden mit Säuglingen schlafen und ihnen nichts Böses antun, denn: „χαῖς γὰρ Θεοῦ ἔσσει' ἐπ' αὐτούς“ (III, 788 ff.). „Heiterer Friede wird in das Land Asien kommen, Europa wird glücklich sein“ (III, 367 f.). Kein Schwert und kein Kriegslärm werden auf Erden sein (III, 751), keine Dürre und Hungersnot, auch kein Hagelwetter werden die Menschen schädigen (III, 753 f.). Paradiesische Fruchtbarkeit herrscht auf Erden:

¹ Zur Nerosage vgl. den Exkurs von W. Bousset: Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 410 ff.

„καὶ γὰρ γῆ καὶ δένδρα καὶ ἄσπετα ποίμνια μῆλων
 δώσουσιν καρπὸν τὸν ἀληθινὸν ἀνθρώποισιν
 οἶνον καὶ μέλιτος γλυκεροῦ λευκοῦ τε γάλακτος
 καὶ σίτον, ὅπερ ἐστὶ βροτοῖς κάλλιστον ἀπάντων.“

(III, 620ff.; ähnlich 744ff.). Das 5. Buch schildert das goldene Zeitalter ähnlich. Die Gerechten nähren sich mit ambrosischer Milch (V, 281ff.).

Die Beschaffenheit der Erde wird sich in dieser letzten Zeit (ὅσταντίω καιρῷ) ändern: das Meer wird trocken sein, die Schiffe werden nicht mehr nach Italien fahren; das vormals fruchtbare große Asien wird Wasser sein und die Insel Kreta eine Ebene (V, 447ff.).

In dieses Gerichtsgeschehen ist auch der Mensch hineingestellt. Nach den Sibyllinen stehen sowohl der Einzelne (III, 286) wie die Völkergemeinschaften unter dem Richterwort Gottes (III, 492ff. u. a.). Der Gedanke der individuellen Vergeltung ist hier allerdings nirgends ganz durchgebildet. Es ist mehr vom „heiligen Geschlecht frommer Männer“ (III, 573) oder von den „Söhnen des großen Gottes“ (III, 702) im Gegensatz zum „Geschlecht der Gottlosen“ (III, 568) die Rede.

Gott wird seine Königsherrschaft auf Erden errichten. Er hat den Frommen das heilige Gesetz gegeben und ihnen den „νοῦν ἀθάνατον αἰώνιον εὐφροσύνην τε“ verheißen (III, 767ff.). Die ἐννομία παῖσα und die ἐδίκη werden vom gestirnten Himmel zu den Menschen kommen und mit diesen die ὁμόνοια, στοργή, πίστις und φιλήξεινων (III, 373ff.). Ein allen gemeinsames Gesetz gilt auf Erden, nämlich das vom alleinigen Gott kommende (III, 757ff.). Ein „heiliges Geschlecht frommer Männer“ wird dann sein, das allein dem Willen Gottes gehorcht (III, 573f.). Es ist die letzte Zeit, die Zeit der Heiligen, wenn Gott das alles vollbringen wird, wenn diese Menschen selber Propheten sein werden und die Gerechtigkeit des Höchsten bei ihnen wohnt. Sie werden Städte und paradiesisch fruchtbares Land als Glückselige bewohnen (V, 432; III, 580ff.). Die υἱοὶ μεγάλοιο Θεοῦ werden rings um den Tempel ruhig wohnen und der Mächtige wird sie beschützen, indem er gleichsam eine Mauer aus Feuer um sie herum errichtet; sie werden sich freuen an den Gaben und über den Schutz des Schöpfers (III, 702ff.). Alle Inseln und Städte bzw. die ganze Welt wird dann feststellen, daß der Unsterbliche jene Menschen liebt (III, 710ff.).

Krieg wird nun nicht mehr sein auf Erden. Das Schwert wird durch jene Männer, die selber Propheten, Führer und Könige sind, jedermann weggenommen (III, 777ff.). Der Reichtum wird gerecht verteilt sein (III, 783; ähnlich V, 417).

All diese Aussagen deuten darauf hin, daß die Vorstellung eines transzendenten Himmelreichs in diesen Schriften nicht zu finden ist. An einer Stelle heißt es ja auch ausdrücklich, daß die Frommen auf der fruchtbaren Erde bleiben werden:

„εὐσεβέες δὲ μενῶσιν ἐπιζείδωρον ἄρουραν
πνεῦμα θεοῦ δόντος ζωὴν θ' ἅμα καὶ χάριν αὐτοῖς“

(IV, 45 f.). Gott wird sie auch geistig belohnen, indem er ihnen seinen Geist, Leben und Gnade schenkt:

„πνεῦμα θεοῦ δόντος ζωὴν θ' ἅμα καὶ χάριν αὐτοῖς εὐσεβέσιν.“

(IV, 189). Das Los der Übeltäter aber ist, daß sie in das Feuer der Unterwelt gesandt werden (IV, 43). Dem sündigen Rom wird der „tartarische Ort im Hades“ als Strafe zuteil; dort vermischt es sich mit Feuer (V, 177 f.).

Es ist bemerkenswert, daß der bereits stark ausgebildeten Vorstellung von einer jenseitigen Unterwelt keine solche der „Überwelt“ entspricht. An die Stelle dieser Überwelt tritt die Gottesherrschaft auf Erden nach dem Endgericht (s. o. S. 121).¹

Die Sibyllinen kennen auch eine göttliche Gnade und Vergebung gegenüber dem Sünder. Voraussetzung ist die rechte Gotteserkenntnis, die bedingungslose Unterwerfung unter die Macht des einen Gottes. Diese tritt aber oft erst ein, wenn der Zorn Gottes sich im Gericht offenbart:

„ἀλλ' ὅποταν μέγαλοιο θεοῦ χόλος ἔσσειται ὑμῖν
δὴ τότ' ἐπιγνώσεσθε θεοῦ μέγαλοιο πρόσωπον.
πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ψυχαὶ μεγάλα στενάχουσαι
ἅντα πρὸς οὐρανὸν εὐρὴν ἀνασχόμεναι χέρας αὐτῶν
ἄρξονται βασιλῆα μέγαν ἐπαμύντορα κληῖξιν“

(III, 556 ff.; ähnlich 616 f.). Daher richtet die Sibylle die Aufforderung an den „klugen Sterblichen“, sich mit Gott zu versöhnen (III, 624 ff.). Dies kann geschehen durch Gebet und Einhaltung des Gesetzes (III, 716 ff.). Gott schenkt auch die Reue, denn er will nicht das Verderben (IV, 168).

Am Schluß des 4. Buches finden wir eine Stelle, wo von der Auferstehung die Rede ist: Nach Abschluß des Weltenbrandes wird Gott selbst die Sterblichen wieder auferstehen lassen „ὡς πάρος ἦσαν“. Darauf wird das Gericht erfolgen, bei welchem Gott selbst die Welt richten wird. Die Gottlosen wird die Erde wiederum verbergen bzw. der Tartarus und die stygische Gehenna. Die Frommen hingegen werden „Geist, Leben und Gnade“ erhalten und wieder auf Erden leben (IV, 178 ff.).

Wir finden fraglos auch einige Ansätze zur Vorstellung des Zwischenreichs. Im 5. Buch heißt es, daß die Frevler in der Zeit des Gerichts aufhören werden

¹ Vgl. P. Volz: Die Eschatologie, S. 63 ff., eine Ausnahme ist allerdings die folgende Stelle aus dem III. Fragment:

„οἱ δὲ θεὸν τιμῶντες ἀληθινὸν αἰετόν τε
ζωὴν κληρονομοῦσι, τὸν αἰῶνος χρόνον αὐτοὶ
οἰκοῦντες παραδείσου ὁμῶς ἐριθιλέα κῆπον
δαινύμενοι γλυκὴν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος (46–49).

zu streiten und sich verbergen bis zur Umwandlung der Welt; ferner wird die Erde unbesät und unbepflügt sein, bis daß die Sterblichen den Herrn erkennen (V, 271 ff.). Im 3. Buch wird vom Reich des Friedens gesprochen, in welchem „ein König dem anderen Freund sein werde „μέχρι τέλους ἔσται αἰῶνος“ (III, 755 ff.). Das Friedensreich, von dem hier die Rede ist, scheint offenbar vor dem Ende dieses Äons zu liegen.

Die gebotene Übersicht über die Anschauung von den letzten Dingen dieser drei Sibyllinen vermittelt uns wohl einen Eindruck davon, wie unsystematisch und mannigfaltig hier von den Eschata geredet wird.

III. Teil

DIE ZENTRALEN ANLIEGEN DER HELLENISTISCH-JÜDISCHEN MISSIONSLITERATUR

1. *Der Monotheismus*

Die Untersuchung der einzelnen Schriften und Fragmente hat wiederholt ergeben, daß einzelne Anliegen des Glaubens stärker hervorgehoben werden. Hier ist an erster Stelle die Verkündigung des absoluten Monotheismus zu nennen. Jahve war auch für den Diasporajuden nicht ein Gott unter Göttern, sondern der Gott schlechthin, ὁ Θεός. Diese neutrale Gottesbezeichnung konnte aber nicht genügen, um Jahve von den Göttern der Umwelt zu differenzieren und zu distanzieren. Man mußte Gottesnamen und -bezeichnungen wählen, die dem heidnischen Verständnis zugänglich und zugleich Verkündigung des Absoluten waren.¹

Diesem Zweck diene der Begriff des Schöpfergottes in vorzüglicher Weise. Zahlreich sind die Aussagen über diesen: Der Θεός κτίστης ist der, den die Ägypter und Griechen in ungenauer Weise Dis oder Zeus nennen, meint Pseudo-Aristeas (16). Mit dieser Aussage allgemeiner Art versucht er, die Verbindung mit dem hellenistischen Gottesglauben in seiner monotheistischen Tendenz herzustellen.

Fast formelartig wird oft wiederholt, daß Gott den Himmel und die Erde geschaffen habe: „ὁ Θεός, ὃς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐκτίσεν“ (Eup. III, IV, V; III. Sib. 542).² An die Stelle des Himmels und der Erde kann auch die ganze Welt treten (ὅλος κόσμος Arist. II). Aristobul ergänzt das Schöpfungsobjekt: Gott hat den Himmel und die Erde und alles, was in ihnen ist, erschaffen (Arist. II). Alles ist von Gott geschaffen und durch seinen Willen geleitet (Arbr. 234). Alles erhält Leben durch ihn und wird: „δι’ οὗ ζῶοντι οὖνται τὰ

¹ Schlatter: Theol., S. 240: „Was mit den Griechen besprochen wird, ist aber nicht mehr die Gottesfrage, nicht die Wahrheitsfrage; nur darum handelt es sich noch, ob der Jude zu verehren oder zu verachten sei. Das kann freilich nicht erörtert werden, ohne daß auch das religiöse Fundament der Gemeinde verteidigt wird. Aber das Ziel der Arbeit liegt nicht in der Theologie; diese wird zum Mittel, das zur Verteidigung und Verherrlichung des Juden dient“.

² κτίζειν braucht Josephus für die Schöpfung des Menschen oder Israels; als Weltenschöpfer ist Gott δημιουργός genannt, vgl. Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 43.

πάντα καὶ γίνεται“ (Arbr. 16). Das „alles“ wird näher bestimmt: das Menschengeschlecht τὸ γένος ἀνθρώπων (Arbr. 17), alle Menschen πάντες βροτοί (III. Sib. 601), der Mensch θεόκτιστόν ἐστιν ἄνθρωπος (Arbr. 201).¹

Vermittelnder Offenbarungsträger in der Schöpfung ist der „λόγος ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου“ (Sap.Sal. 9, 1). Aristobul versteht unter dem λόγος als Schöpfungsmittler die göttliche Machtwirkung. Wenn im Gesetz des Mose von der göttlichen Stimme die Rede ist, so meint Mose damit nicht gesprochene Worte, sondern Wirkungen Gottes. Daher hat er die ganze Schöpfung als Gottes Worte verstanden (Arist. III, vgl. Gen. 1, 1 ff.). Die Sapientia nennt auch die σοφία als Mittlerin der Schöpfung (8, 4), sie war bei der Schöpfung anwesend (9, 9).

Weil Gott der Urheber alles Geschaffenen ist, ist die Schöpfung ihm untertan (Sap.Sal. 16, 24). Tag und Nacht, Sonne, Mond und Sterne, Erde, Flüsse und Meere, lebende Geschöpfe und Pflanzen sind sein unbedingter Besitz (IV. Sib. 12 ff.). Erdbeben (IV. Sib. 128; V. Sib. 291), Wasserflut (IV. Sib. 129, 143 f.), Vulkanausbrüche (IV. 130 ff.), Blitz und Donner (V. Sib. 298 ff.) sind in seiner Hand und offenbaren seine Macht.²

Das sichtbare Schöne und Gute in der Natur verkündigt den Schöpfer, wie das Kunstwerk den Künstler (Sap.Sal. 13, 1 f.). Es ist dem Pseudo-Salomo unverständlich, daß der Mensch wohl die Welt durchforscht, Gott aber doch nicht findet, sondern seine Hoffnung auf tote Materie setzt (Sap.Sal. 13, 9 f.). Kein Mensch vermag mit noch so großer Kunst Gott so nachzubilden, daß das Bild diesem irgendwie ähnlich sieht (Sap.Sal. 15, 16). Die Sapientia Salomonis verleiht zwar der engen Verbindung des Schöpfers mit seinem Geschöpf klaren Ausdruck in dem Wort: „εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιώτητος ἐποίησεν αὐτόν“. Noch mehr: Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit ἐν ἀφθαρσίᾳ geschaffen (2, 23). Trotzdem wird die stenge Transzendenz Gottes gewahrt. Der Mensch ist nicht in der Lage, sich ein Bildnis seines Schöpfers zu schaffen.³

Viele Gottesbezeichnungen, die wir in diesen Schriften finden, drücken den Schöpfergedanken fast kosmologisch-genetisch aus. Neben dem einige Male

¹ Bei Philo wird deutlich, daß die Aussagen über den Schöpfergott und das Werk der Schöpfung nicht bloß formelhafte Redewendungen sind, sondern daß sie den Stempel der Auseinandersetzung tragen: „In his discussion of the theory of creation . . . Philo has added five new elements to his general statement, quoted in a previous chapter, that the creation of the world is a cardinal principle of scriptural religion: first, his statement that the indestructibility of the world is an essential creed of scriptural religion; second, his arguments against Aristotle's belief in the uncreatedness of the world; third, his arguments against the stoic theory of the successive creations and destructions of worlds; fourth, his view that the preexistent matter out of which the world was created was itself created by God; fifth, his view that if God willed he could have created a world different from ours“, vgl. H. A. Wolfson: Philo, 1947, I, S. 322 f.; II, S. 73 ff.

² Auch Josephus betont die Unbegrenztheit der göttlichen Macht, vgl. Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 45.

³ Auch Philo versucht Göttliches und Menschliches streng zu trennen, vgl. Siegfried: Philo, S. 201.

vorkommenden *παντοκράτωρ* (Arbr. 185; Sap.Sal. 7, 25 u. a.) finden sich: *γενεσιάρχης* (Sap.Sal. 13, 3), *γενεσιουργός* (Sap.Sal. 13, 5), *γενέτης* (III. Sib. 296, 726), *παγγενέτωρ* (V. Sib. 328), *παγγενέτης* (III. Sib. 550).¹

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang zwei Aussagen:

1. Sap.Sal. 1, 13 ist von einer Beschränkung des göttlichen Schöpfungsreichs die Rede: Gott hat den Tod nicht gemacht, denn er ist der Erhalter seines Werkes. Er liebt alles Seiende, *τὰ ὄντα πάντα* (Sap.Sal. 11, 24). Der Tod kam durch den Neid des Teufels in die Welt (Sap.Sal. 2, 24). Ihm verfallen alle Frevler. Nur, was von Gott kommt, hat Bestand; alles andere vergeht (Sap.Sal. 1, 12; 1, 16).

2. Trotz scharfer Betonung des *μόνος Θεός* wird Gott in III. Sib. 278 *γενετῆρα Θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων* genannt. Ob hier der den Monotheismus erweichende Hellenismus des Verfassers oder die Übernahme dieser Wendung aus der heidnischen Sibyllenschrift an dieser Inkonsequenz schuldig ist, kann nicht entschieden werden. Mir scheint letzteres wahrscheinlicher.²

Mit der Aussage, daß Gott der Schöpfer alles Geschaffenen sei, begnügt sich der Diasporajude aber nicht. Er leitet daraus den Herrschaftsanspruch Gottes für sich und alle Welt ab. Gott ist der Herrscher über die Welt „*ὁ τῆς οἰκουμένης δεσπότης* (Art. III). Die Welt ist wie ein Staubkörnchen gegenüber Gott und ihm bedingungslos untertan (Sap.Sal. 11, 21f.). Die Menschheit als Gottes Geschöpf, *κτίσμα Θεοῦ*, wird von ihm geleitet (Arbr. 17). Eine große Zahl von Gottesbezeichnungen drücken in irgendeiner Form den theokratischen Gedanken aus: *ὑψιστος, μέγιστος, μόναρχος, δεσπότης, ὁ κρατῶν Θεός, μεγάλη Θεότης, δυναστεύων Θεός, κυριεύων Θεός, παντοκράτωρ, μέγας Θεός, δικαιοκρίτης, τερπικέρανος, ὑψιβρεμέτης, ὑψικέρανος, βαρίκτυπος, βριήπυος αἰνετός, γενεσιάρχης, γενεσιουργός*, u. a. (vgl. die Abschnitte über Namen und Bezeichnungen Gottes in den Einzeluntersuchungen).³

Manche dieser Bezeichnungen tragen deutlich den Stempel der Auseinandersetzung mit fremdem Geist an sich. Gott den *ὑψιστος* oder *μέγιστος* zu nennen, ist nur sinnvoll, wenn andere Götter da sind.⁴ Und sie sind da, wenigstens für die Leser der Schriften unserer jüdischen Autoren. Eigentlich müßten die vielen Beteuerungen, daß nur ein Gott allein der wirkliche sei, die genannten Super-

¹ R. Bultmann: Urchristentum, S. 169f., führt aus, daß vornehmlich die Gottesbezeichnungen *ὑψιστος* und *παντοκράτωρ* der Gestirnsreligion mit ihrer betonten Transzendenz entstammen.

² Siehe oben S. 112 und Anm. 3.

³ Philo ist bedeutend zurückhaltender. Er vertritt grundsätzlich die Unnennbarkeit und Unkennbarkeit Gottes aus philosophischer Überzeugung; vgl. H. A. Wolfson: Philo, 1947, I, S. 110ff.; siehe auch Bousset S. 376ff.

⁴ Josephus hat die Formel *ὁ μέγιστος Θεός* nicht gemieden; *ὁ ὑψιστος Θεός* lehnt er jedoch ab, vgl. Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 18f.

lative überflüssig machen.¹ Aber man hatte sich auch hier den Gegebenheiten anzupassen und seinen *μόνος θεός* (Arbr. 132, 139 u. a.), den Gott *κατ'ἀλήθειαν* (Arbr. 140) den Heiden so zu verkünden, wie sie es verstehen konnten.

Interessant ist der Versuch, die griechischen Gottheiten zu menschlichen Heroen herabzusetzen. Kronos, Titan, Japetos, Gaia und Uranos sind nichts als Helden der Urzeit, die ihre Kämpfe miteinander ausgetragen haben (III. Sib. 110ff.). Gott aber wird auch über Titanen Unheil bringen, wenn die Zeit da ist (III. Sib. 199). Der „Höchste“ ist Herr über alle Völker der Erde, und er wird mit ihnen ins Gericht gehen und ihnen „einen furchtbaren Schlag“ versetzen (III. Sib. 518f.).

Wir sehen, wie schwankend und uneinheitlich die Stellung der hellenistischen Juden zu den heidnischen Gottheiten ist. Man lehnt sie auf das schärfste ab und scheint ihnen doch offenbar eine gewisse Realität zuzubilligen. Darauf weist auch eine Stelle im 5. sibyllinischen Buch hin: Isis wird als stumme Mänade am Rande des Acherons weilen und Serapis zu Fall kommen und „belastet mit vielen unbehauenen Steinen in Ägypten liegen“ (V. 179f.).

Gott ist der (*μέγας*) *βασιλεύς* (III. Sib. 499; 560) über alle irdischen Könige. Fast in allen Schriften richten die jüdischen Autoren eindringliche Mahnungen an die irdischen Herrscher, nicht zu vergessen, daß sie ihre Macht aus der Hand des göttlichen Königs empfangen haben (Sap.Sal. 6, 1 ff. u. a.).² Pseudo-Aristeas stellt fest, daß auch der ägyptische König vom Allmächtigen geleitet und geehrt worden sei, und daß er ihm daher ein Dankopfer in Form der Freilassung jüdischer Sklaven schuldig sei (Arbr. 15, 19, 37). Der Pharao habe wirklich Ehrfurcht vor Gott empfunden (Arbr. 42). Stolz und Auflehnung können nicht bestehen. Der Herr bestraft und demütigt die Hochmütigen: *δυνατοὶ δὲ δυνατῶς ἐτασθήσονται* (Sap.Sal. 6, 6); *πάνσω δ' ὕβριν ἀνθρώπων κακῶν* (Ez. 148). Vor Gott sind alle Herrscher auf Erden gleich gering. Der große und weise Salomo wurde in menschlicher Weise gezeugt, geboren und als schreiendes Kind in Windeln gewickelt. Dieses Los teilen alle irdischen Herrscher mit ihm (Sap.Sal. 7, 1 ff.). Die Spitze gegen die Gott-Herrscherkulte ist an dieser Stelle deutlich zu sehen.

Der Aristeasbrief bietet auch das Gegenstück zu Hybris und Gericht: „ὁ θεὸς τοὺς ὑπερηφάνους καθαιρεῖ, τοὺς δὲ ἐπεικεῖς καὶ ταπεινοὺς ὑψοῖ“ (Arbr. 263).

Aus der Vergangenheit schöpfend berichtet der hellenistisch-jüdische Schriftsteller gerne von Gottes Machterweis und Herrschaftsanspruch: Eupolemos er-

¹ Die Einzigkeit Gottes ist auch Josephus ein wichtiges Anliegen, vgl. Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 16; ebenso Philo, vgl. H. A. Wolfson: Philo 1947, I, 9ff.; 27ff; II, 149ff.

² Über Philos Auffassung vom Königtum sagt H. A. Wolfson: Philo 1947, II, S. 334f.: „The duties and functions which he does ascribe to a king are fourfold: 1. He is to rule and judge the people in accordance with the law. 2. He is to appoint subordinates to act in his place in minor matters. 3. He is to rule the people for their benefit and judge them with righteousness. 4. He is to defer in doubtful cases to legal authorities“.

zählt, wie Saul auf Gottes Anordnung hin, *τοῦ Θεοῦ βουλήσει* (Eup. II) von Samuel zum König gesalbt worden sei. Salomo berichtet nach der Krönung an die Nachbarkönige, er habe durch des höchsten Gottes Anordnung, *διὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ μεγίστου*, (Eup. III) von seinem Vater die Krone übernehmen dürfen. Artapanos schildert, wie Mose seine Sendung vor dem Pharao damit rechtfertigt, daß er sagt, „der Herr der Welt, *ὁ τῆς οἰκουμένης δεσπότης*“ habe ihn beauftragt, die Juden zu befreien (Art. III). Auch das Wunder am Schilfmeer sei durch „die göttliche Stimme, *„θεῖα φωνή“*“, angeordnet worden (Art. III). Die Wunder in Ägypten (Art. III), die machtvolle Führung Israels von Adam bis Mose (Sap.Sal. 10ff.), die wunderbare Befreiung des Mose aus dem Gefängnis, der Tod des Feindes Moses Chenephres durch Elephantiasis (Art. III) u. a. m. sind Gegenstand der lehrhaften Betrachtungen über Gottes Macht-offenbarungen.

Artapanos ist überzeugt, daß schon der Name Gottes gewaltige Macht habe. Der Pharao fällt in Ohnmacht, wie er ihn hört; der Priester, der den geschriebenen Gottesnamen von der Tafel wegwischt, stirbt unter Krämpfen (III).

Pseudo-Aristeas läßt einen heidnischen Philosophen den Gedanken aussprechen, daß die *πρόνοια* alles lenke (Arbr. 201). Mit Recht machten daher die jüdischen Weisen Gott zum Mittelpunkt und Ausgangspunkt ihrer Sentenzen. Offenbar ist dies auch die Meinung des jüdischen Verfassers.

Gottes allumfassende Macht ist die Grundlage seiner Gerechtigkeit (Sap.Sal. 12, 16). Er leitet die ganze Welt *„ἐν οὐσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ“* (Sap.Sal. 9, 3).

Der Herr hat *ἐξουσία* über Leben und Tod. Er führt zu den Pforten des Hades und wieder zurück (Sap.Sal. 16, 13). Er ist allwissend und allwirksam (Arbr. 210). *„ὁ Θεὸς πᾶσιν αἴτιος ἀγαθῶν ἐστίν“* (Arbr. 205); *Θεὸς εὐεργετῇ τὸν ὅλον κόσμον* (Arbr. 210). Gott ist demnach die prima causa alles Guten.¹ Auch wenn der Mensch meint, Gutes zu tun oder zu planen, so ist es letzten Endes Gott, der seine Gedanken lenkt (Arbr. 17, 227, 247). Wenn jemand guten Willens ist, leitet Gott seinen Sinn (Arbr. 18). Die Sibylle bezeugt ihre prophetische Sendung, indem sie sagt: *„καὶ τότε μοι μέγαλοιο Θεοῦ γάτις ἐν σιγῇ θεσσιν ἵσταται καὶ μ' ἐκέλευσε προφητεῦσαι . . .“* (III. Sib. 162f.; 490f.).

Das schönste im Leben ist: *„τὸ γινώσκειν, ὅτι Θεὸς δυναστεύει ἰῶν ἅπαντων, καὶ ἐπὶ τῶν καλλίστων πράξεων οὐκ αὐτοὶ κατενθύνομεν τὰ βουλευθένια, Θεὸς δὲ τελειοῖ τὰ πάντων καὶ καθηγείται δυναστεύων“* Arbr. 195). Die Erkenntnis der Allwirksamkeit Gottes ist demnach höchste Lebensweisheit.

Gott offenbart seine Macht auch im Krieg: Im ersten Krieg der Sterblichen ließ er die Titanen untergehen (III. Sib. 154ff.). Die Entscheidungen in den Schlachten fallen nicht durch Waffengewalt, sondern gemäß Gottes Willen (Arbr. 193f.).

¹ Auch Philo betont in mannigfaltigen Ausführungen den Gedanken, daß Gott der Geber alles Guten sei und es ist sicher abwegig, dies auf platonische Einflüsse statt auf gut israelitische Tradition zurückzuführen; vgl. W. Völker: Fortschritt und Vollendung, S. 53 u. 328.

Wir haben weiter oben (s. S. 127) schon festgestellt, daß die Stellung des Diasporajudentums – soweit wir es kennen – zum heidnischen Götzendienst nicht einheitlich ist. Im großen und ganzen jedoch ist die Ablehnung deutlich ersichtlich. Die 3. Sibylle mahnt: „φεύγετε λατρείας ἀνόμους, τῷ ζῶντι λάτρετε“ (763). Auf der andern Seite steht Artapanos, der sagt, Mose habe jedem Bezirk seine eigene Gottesverehrung aufgetragen. Die heiligen Tiere der Ägypter seien heilig, weil Mose sie um ihrer Nützlichkeit willen als solche erklärt habe. Er behauptet weiter, die Ägypter hätten in den Isistempeln einen Stab aufgestellt zur Erinnerung an den des Mose (Art. III). Auch Eupolemos ist tolerant: Er läßt seinen König Salomo Opfertiere für die heidnischen Opfer seiner Bauarbeiter besorgen (Eup. II). Andererseits weiß Eupolemos auch, daß Gott den Propheten Jeremia gesandt habe, um den Israeliten das Gericht anzudrohen, weil sie einem goldenen Bilde mit Namen Baal opferten (Eup. VI).

Alle Menschen glauben an viele Götter, an Abbilder aus Stein oder aus Holz. Sie sagen, dies seien Abbilder solcher Menschen, die etwas Nützliches erfunden hätten. So argumentiert der Aristeeasbrief (134f.). Sein Urteil über die Götzendiener lautet: παντελῶς ἀνόητοι (136). Die Hellenen verehren Bilder Verstorbener als Götter, behauptet die 3. Sibylle (551ff.). Die Ägypter setzen Vertrauen in ihre Tiergottheiten (Arbr. 138ff.). Feuer, Wind, Luft, Sterne, Wasser usw. hält der törichte Mensch für Götter, statt den Schöpfer hinter seinem Werk zu sehen (Sap.Sal. 13, 1ff.). Er macht sich Götterstatuen und Bilder und betet sie an, ταλαίπωροι sind solche Menschen (Sap.Sal. 13, 10ff.). Die Verachtung des Pseudo-Salomo für sie ist deutlich zu hören in den VV. 13, 17–19:

περὶ δὲ κτημάτων καὶ γάμων αὐτοῦ καὶ τέκνων προσευχόμενος
οὐκ αἰσχύνεται τῷ ἄψυχῳ προσλαλῶν
καὶ περὶ μὲν ὑγείας τὸ ἀσθενὲς ἐπικαλεῖται,
περὶ δὲ ζωῆς τὸ νεκρὸν ἀξιοῖ,
περὶ δὲ ἐπικουρίας τὸ ἀπειρότατον ἱκετεύει,
περὶ δὲ ὁδοιπορίας τὸ μηδὲ βάσει χρῆσθαι δυνάμενον,
περὶ δὲ πορισμοῦ καὶ ἐργασίας καὶ χειρῶν ἐπιτυχίας
τὸ ἀδρανέστατον ταῖς χερσὶν εὐδράνειαν αἰτεῖται.

Auch die Verehrung des Herrscherbildes wird scharf abgelehnt (Sap.Sal. 14, 16ff.).

Die 4. Sibylle will sich deutlich unterscheiden von jener Orakelverkünderin des lügnerischen Phöbos, den törichte Menschen einen Gott nennen (4f.). Das Unheil wird über die Völker kommen, weil sie von Menschenhand geschaffene Götter verehren. Der Anfang der Hurerei ist das Ersinnen von Götterbildern (III. Sib. 601ff.; Sap.Sal. 14, 12).¹

¹ In der Mischna wird auf die Frage, warum denn Gott den Götzendienst nicht ausrotte, geantwortet: „Wenn die Götzendiener nur einen Gegenstand verehrten, wäre das wohl möglich, nicht aber so, da sie Sonne, Mond, Sterne, Planeten usw. anbeten. Sollte Gott um der Toren willen die Welt vernichten?“ Vgl. Weber: Jüd. Theol., S. 73.

Der Gegensatz jüdischer Gotteserkenntnis und Gottesverehrung zu all diesen Formen heidnischen Kultes liegt auch in der Betonung der Transzendenz Gottes: er ist der Himmlische οὐράνιος θεός (III. Sib. 174, 286), οὐράνιος (III. Sib. 261), ἐπουράνιος θεός (IV. Sib. 51, 135). In V. Sib. 298 wird der Äther als Wohnung Gottes bezeichnet.¹

Der Jude betont: „... μόνος ὁ θεός ἐστὶ καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις αὐτοῦ φανερά γίνεται πεπληρωμένον παντὸς τόπου, τῆς δυναστείας καὶ οὐδὲν αὐτὸν λανθάνει τῶν ἐπὶ γῆς γινομένων (Arbr. 132). Durch das Gesetz sind die Juden von andern Menschen geschieden, sie sind „τὸν μόνον θεὸν καὶ δυνατὸν σεβόμενοι παρ’ ὅλην τὴν κτίσιν“ (Arbr. 139). Dem heiligen Geschlecht frommer Männer gibt der große Gott verständige Einsicht, Glauben und gute Gesinnung. Sie verehren nicht goldene, eherne, silberne elfenbeinerne, steinerne und hölzerne Statuen noch Bilder Verstorbener, sondern allein den, der in Ewigkeit herrscht (III. Sib. 573 ff.). Das Gesetz wird einst für alle Menschen gemeinsam gültig sein (III. Sib. 758).² In der Heimsuchung werden dereinst alle bekennen: „Wir irrten, indem wir Idolatrie trieben. Jetzt aber wollen wir den großen, ewigen Gott anbeten“ (III. Sib. 716 ff.). Glücklich sind die Menschen, die voller Lob und Liebe für den großen Gott sind (IV. Sib. 24 ff.), denn dieser Gott verleiht πνεῦμα, ζωὴ und χάρις (IV. Sib. 46),³ denn er selber ist „Ζωὴ τε καὶ ἀφθέρων ἀέναν φῶς (Sib. Fr. III, 34).

2. Die vergeistigte Offenbarung

Daß Gott sich in der Vergangenheit geoffenbart habe und in Gegenwart und Zukunft sich wieder offenbaren werde, daran zweifelt der hellenistische Jude so wenig wie an der Existenz Gottes. Aber er denkt und spricht anders darüber als sein palästinensischer Vorfahre. Es ist in unserer Literaturgattung unverkennbar die Tendenz vorhanden, Gott weiter in die Transzendenz zu rücken.⁴ Offenbarung geschieht mittels verschiedener Offenbarungsträger. Anthropomorphe Aussagen über Gott werden möglichst vermieden.⁵ Gotteserscheinungen kommen

¹ Über die starke Betonung der Transzendenz Gottes bei Philo siehe H. A. Wolfson: Philo, 1947, I, S. 202 f.; dennoch finden wir die Verkündigung der Ubiquität Gottes im Alten Testament wie bei den Rabbinen und den jüdischen Hellenisten; vgl. Moore: Judaism I, 370 ff.

² Als Maßstab der Beurteilung im Gottesgericht wird häufig das Gesetz genannt, so z. B. Bar. 48, 47; IV. Esra 7, 79; 88 u. a.; vgl. P. Volz: Die Eschatologie, S. 289.

³ Jerusalem als Welthauptstadt und Licht aller Völker und die reumütig bekennenden Heiden ist den Rabbinen ein beliebter Gedankenkreis; vgl. Strack-Billerbeck: Kommentar zum NT zu Apg. 21, 24, III, 853 f.

⁴ In der negativen Bestimmung Gottes zeigt sich bei Philo das Bestreben, Gott und Welt so scharf als möglich zu unterscheiden, vgl. Siegfried: Philo, S. 199; Wolfson: Philo, 1947, II, S. 110 ff.; W. Völker: Fortschritt und Vollendung bei Philo, 1938, S. 47 f.

⁵ In den Targumen werden Anthropomorphismen mit einem „es schien ihm, als wenn“ versehen, vgl. Weber: Jüd. Theol., S. 155; vgl. auch E. Stein: Alttest. Bibelkritik, 1935, S. 39 ff. Um Anthropomorphismen zu vermeiden, hat auch die rabbinische Schriftgelehrsamkeit gerne Gottes „Zorn“, „Grimm“ oder „Groll“ in „Engel des Verderbens“ umgedeutet; vgl. Strack-Billerbeck: Kommentar zum NT III, 30 f. zu Rö 1, 18; vgl. auch oben S. 26 Anm. 2.

nicht vor und werden als unmöglich abgelehnt, während Auditionen nach Ansicht der jüdischen Hellenisten eine verfeinerte, vergeistigte Offenbarung darstellen. Auffällig ist auch das Zurücktreten der dualistischen Weltanschauung.¹ Demzufolge neigt die Ethik oft zu einem rationalisierten, zum Teil flachen Pragmatismus.

Nachdem wir schon in den Einzeluntersuchungen auf viele Belege gestoßen sind, die über diese eben genannten Tendenzen Aufschluß geben, sollen im Folgenden die großen Linien noch einmal gezogen und belegt werden.

Aristobul spricht in klarer Weise das Anliegen des ganzen hellenistischen Judentums aus, daß man über Gott *διαλήψεις ὁσίας* haben müsse (Arist. I). Er kann sich damit sowohl gegen heidnisches wie jüdisches Reden über Gott wenden, wenn er vor dem *ἐκπύπτειν εἰς τὸ μὐθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατὰσχημα* warnt (Arist. III). Seine allegorische Erklärung der Ausdrücke des Pentateuch zeigt uns, daß er auch eine wörtliche Auslegung desselben als *μὐθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατὰσχημα* betrachten würde (Arist. III). Wort Gottes ist für ihn gleichbedeutend mit Wirksamkeit Gottes (Arist. III). Er sagt daher auch statt Gott *θεία δύναμις*. Wenn von Gottes Hand die Rede ist, so meint Mose damit die göttlichen Machtwirkungen.² Der ganze Kosmos ist die Schöpfung solcher *δυνάμεις*. Gott ist selber *δύναμις*, und diese ist zugleich Offenbarungsmittler (Arist. III). In allen Geschehnissen zeigt sie sich, da Gottes Walten die Welt durchdringt (Arbr. 132). Körperliche und geistige Funktionen werden durch die *θεία δύναμις* erhalten (Arbr. 157). Richtige Urteilskraft ist eine Frucht der göttlichen Kraft (Arbr. 252), ebenso ein starker Wille (Arbr. 255, 281). Unsere besten Werke entstehen nicht durch eigenes Verdienst, sondern durch Gottes Wirken in uns (Arbr. 195, 210 u. a.), denn Gott ist der Urheber alles Guten (Arbr. 205, 281). So offenbart sich Gott ständig, indem er Sinnen und Denken der Menschen lenkt (Arbr. 17, 227, 247), . . . *τὰς γὰρ ἀπάντων διανοίας κρατεῖ* (Arbr. 227). Der Mensch ist sich dessen wohl nicht bewußt. Sogar der heidnische König wird in seinen Gedanken durch Gott bestimmt (Arbr. 21). Zu einer richtigen Gesinnung zu führen, vermag Gott allein (Arbr. 292).³ Eine logische Folge der These von der Allwirksamkeit Gottes ist die Allwissenheit: . . . *πάντα διὰ παντὸς ὁ θεὸς ἐνεργεῖ καὶ γινώσκει* (Arbr. 210; ähnlich Sap.

¹ Soweit ich sehe, ist nur in Sap. Sal. vom personifizierten Bösen, der die Pläne Gottes durchkreuzt, die Rede (2, 23f.). Sogar Aristeeas, der über Hiob schreibt, schaltet den Versucher aus (s. o. S. 69).

² Auch Josephus spricht nie von Gottes Gesicht oder Auge, vgl. Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 23. Bei Philo bedeutet die Hand Gottes ebenfalls seine Macht, vgl. Siegfried: Philo, S. 190; die Rabbinen haben die alttestamentl. Unbekümmertheit abgelegt. Sie betonen zum Teil die Unsichtbarkeit Gottes derart, daß sie selbst den höchsten Engeln die Möglichkeit, Gott zu schauen, abgesprochen haben; vgl. Strack-Billerbeck: Kommentar zum NT, III, S. 31f. zu Rō 1,20.

³ Vgl. dazu die Ausführungen W. Völkers über „Philo als Synergist“ in „Fortschritt und Vollendung“ bei Philo, 1938, S. 115ff.

Sal. I, 6f.). Der Herr kann dem menschlichen Geist drohen, um ihm Furcht einzuflößen (Arbr. 194).

Gottes Wirksamkeit erstreckt sich nicht nur auf geistige Dinge. Er verheißt dem Gerechten die besten Güter (Arbr. 212) und ist Geber und Erhalter der weltlichen Macht, der Redekunst, der Gesundheit, der Nahrung — kurz aller noch so äußerlichen Bedürfnisse (Arbr. 190, 196, 201 u. a.) Er verleiht Sieg und Niederlage nach Wohlgefallen (Arbr. 193).¹

Gottes Kraftwirkungen äußern sich sehr häufig in wunderhaften Ereignissen. An solche glaubt die eine Schicht des hellenistischen Judentums sehr wohl, zum Teil freilich nur dann, wenn sie sich in der Vergangenheit vollzogen. Theophanien gibt es in der Gegenwart keine. Gesehen wird bei wunderhaften Geschehnissen: das Feuer des nichtverbrennenden Dornbuschs (Ez. 101 ff.), ein Feuer ohne Holz aus der Erde (Art. III), eine Wolkensäule (Ez. 222), ein Strahlenglanz vom Himmel (Ez. 234), ein brennender Berg, dessen Gras vom Feuer nicht verzehrt wurde (Arist. III). An Wundern werden genannt: die ägyptischen Plagen (Art. III), die Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer durch Feuer und Wasser (Ez. 193 ff.; Art. III), die Befreiung Moses aus dem Gefängnis, indem die Wächter schlafen oder sterben und ihre Waffen zerbrechen (Art. III).²

Die meisten Schriften, vornehmlich die der geistig höher stehenden Schriftsteller, üben deutliche Zurückhaltung in bezug auf die Wunderberichte. So betont z. B. die Sapientia Salomonis, daß Gott die Ägypter nur durch unvernünftige Tiere bestrafen ließ, während er doch weit furchtbarere Mittel zur Verfügung gehabt hätte (Sap. Sal. 11, 15 ff.).

Die *Θεία Δύναμις* tritt auch im Gericht in Erscheinung, welches in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Menschen heimsucht. Die Sibyllinen verkünden diese Botschaft in vielen Varianten. Der ganze Kosmos ist in diesen Vorgang miteinbezogen (s. o. S. 119 ff.).

Wie wir schon oben gesehen, wird die ganze Natur als Werk der göttlichen Macht betrachtet. Diese Erkenntnis ist auch Heiden zugänglich. Die griechischen Philosophen behaupten ja, in der Naturbetrachtung die Stimme Gottes zu vernehmen, so sagt Aristobul (I.). Die Sapientia tut diesbezüglich ihre Enttäuschung kund, daß die Heiden aus der Betrachtung der herrlichen Natur

¹ Auch die Rabbinen betonen oft, daß Gottes Wirken für die Menschen in den alltäglichen Dingen nicht minder wunderbar sei als Wunder im eigentlichen Sinn; vgl. Moore: Judaism I, 378.

² Philo hält durchaus an der Historizität der biblischen Wunder fest, denn er ist überzeugt, daß Gott die selbstgegebenen Gesetze der Natur nach Notwendigkeit aufheben könne; vgl. H. A. Wolfson: Philo, 1947, I, 350. Die Rabbinen bejahen Wunder auch in der Gegenwart. Wenn diese nicht so häufig und so augenfällig wie die der Vergangenheit sind, so nur darum, weil das gegenwärtige Geschlecht ihrer weniger würdig ist; vgl. Moore: Judaism I, S. 377.

nicht auf den Schöpfer gekommen seien, sondern Teile der Schöpfung vergottet hätten (Sap.Sal. 13, 1f.).¹

Es ist interessant festzustellen, daß sozusagen in jeder Schrift einem andern Offenbarungsmittler der Vorzug gegeben wird. Der *θεία δύναμις* am nächsten steht in der Art wohl die *σοφία* der Sapientia (s. o. S. 78 ff.). Erstere scheint auch hier vorausgesetzt zu sein, indem die Weisheit als ein Hauch der Macht Gottes bezeichnet wird. Gleichzeitig ist sie auch ein Ausfluß der Herrlichkeit, *δόξα*, des Allmächtigen (Sap.Sal. 7, 25). Sie ist die Eingeweihte, *μύστις*, in Gottes Wissen und die Auswählerin, *αίρετις*, seiner Werke (Sap.Sal. 8, 4). Sie ist präexistent, denn sie war schon bei der Wertschöpfung zugegen (Sap.Sal. 9, 9) und sie ist die Beisitzerin, *πάρεδρος*, des Thrones Gottes (Sap.Sal. 9, 4). Viele andere abstrakte Attribute deuten auf die spekulative Religionsphilosophie des oder der Verfasser der Sapientia hin: die Weisheit ist ein fleckenloser Spiegel der Wirksamkeit Gottes, das Abbild seiner Güte, ein Abglanz des ewigen Lichts (Sap.Sal. 7, 26). Es wurde weiter oben (s. o. S. 79) schon auf die Reihe abstrakter Attribute in 7, 22 hingewiesen. Endzweck dieser Wesensbestimmungen der *σοφία* ist aber nicht dogmatische Belehrung. Aus der Transzendenz kommend wird sie zur Immanenz. Sie ist gleich dem heiligen Geist (Sap.Sal. 1, 4f.; 9, 17), der zu den Menschen kommt. Die Weisheit rüstet Freunde Gottes und Propheten geistig aus (Sap.Sal. 7, 27). Sie ist leicht erkennbar und zugänglich und sucht die Würdigen zu erreichen (Sap.Sal. 6, 12 ff.). Die Seele wie der Leib müssen ihrer würdig sein, wenn sie darin Wohnung nehmen soll. In eine schlecht gesinnte Seele und in einen sündigen Leib wird sie nicht einkehren (Sap.Sal. 1, 4). Die Menschen, welche die Weisheit annehmen, treten in ein Vertrauensverhältnis zu Gott. Darin gelangen sie zur Erkenntnis der Wahrheit (Sap.Sal. 3, 9). zur Gnosis metaphysischen Seins (s. o. S. 84) und zur Rettung aus dem Stand des Gefallenseins (Sap.Sal. 10, 1).

Nahe verwandt mit dieser Erkenntnistheorie ist die des Aristobul, soweit wir sie kennen. Der Sabbat wie die Weisheit können nach ihm als *πρώτη φωτὸς γένεσις* bezeichnet werden. Die *σοφία* gleicht einer Fackel und wer ihr nachfolgt, hat ein ungestörtes Leben (II). Sie wirkt als Offenbarungsmittlerin, indem der Mensch sie durch seinen *ἐβδόμος λόγος* aufnehmen kann. Durch diesen wird er zur Kenntnis menschlicher und göttlicher Dinge geführt (II). Aus dem Zustand der *λίθη* und *κακία* gelangt er zur *γνώσις ἀληθείας* (II; s. o. S. 106). Weil Mose die *σοφία* und *τὸ θεῖον πνεῦμα* hatte, bewunderten ihn die heidnischen Philosophen (III).

Die *σοφία* haben wir bei Pseudo-Aristeas auch gefunden. Sie hat dort aber nicht das Gewicht einer Hypostase, sondern ist eine menschliche Tugend unter andern (s. o. S. 99).

¹ Auf die Möglichkeit, Gott aus den Werken der Schöpfung zu erkennen, gehen die Rabbinen nicht näher ein. Aber ebenso wie Abraham zum Glauben kam, sollte man es auch von anderen Menschen erwarten können; vgl. Strack-Billerbeck: Kommentar zum NT III, 33 f. zu Rö. 1, 20.

Da die Sapientia unter dem Anspruch der salomonischen Urhebererschaft auftritt, ist für ihren Autor vorausgesetzt, daß er sich im Stand der *γνώσις ἀληθείας* befinde. Es ist daher doch bemerkenswert, wie zurückhaltend die Aussagen eschatologischer Art sind — gerade auch im Vergleich zu den Sibyllinen. Es wird gesagt, die Frommen werden im Gericht hell leuchten (Sap.Sal. 3, 7); sie werden keine Pein mehr dulden (Sap. Sal. 3, 1), das Reich der Herrlichkeit und das Diadem der Schönheit empfangen (Sap.Sal. 5, 15f.). Sie werden Richter und Herrscher sein über die Gottlosen (Sap.Sal. 3, 8; 4, 16). Die Aussagen sind zwar deutlich, aber sie erscheinen blaß neben den Schilderungen des Gerichts in der Apokalyptik (vgl. III. Sib. 287; 675ff.; IV. Sib. 176ff.; V. Sib. 274 u. a.; Henoch 52, 11f.; IV. Esra 6, 11ff.; 7, 26ff. u. a.). Sie fügen sich gut in den Rahmen der religionsphilosophischen Spekulationen der Sapientia ein. Sie zeugen auch von einer stark vergeistigten Form der missionarischen Verkündigung.

Die Sibyllinen kennen außer in apokalyptischen Weissagungen keine Gottesoffenbarung supranaturalen Art. Es wird nirgends gesagt, Gott habe geredet. Die Sibylle erhebt den Anspruch, Offenbarerin des göttlichen Auftrags zu sein (III. Sib. 812). Durch Gottes Willen hat sie die prophetische Verkündigung zu vollziehen (III. Sib. 655f.). Offenbarungsmittler ist das Wort, *γάμιν θεοῦ*. (III. Sib. 162f.; 297f.; 490f.). Als Empfänger der Offenbarung ist der *ροῦς* (des Einzelnen) genannt (III. Sib. 165; 196; 820).

In der Sapientia kommen *λόγος* (16, 12) und *ῥῆμα* (16, 26) als Offenbarungsträger vor.

Auch die Bedeutung des heiligen Traumes als Mittler göttlichen Willens wird anerkannt (III. Sib. 293). Pseudo-Aristeas weist ihm ebenfalls eine große Aufgabe zu: Durch „*ὄνειροι καὶ πράξεις*“ gibt Gott den Sterblichen seine Ratschlüsse bekannt, wenn er einmal deren Willen nicht erfüllen kann (Arbr. 192). Der Traum offenbart den Gang der Ereignisse nach Gottes Willen in der Zukunft (Ez. 68ff.). Mose bedarf nach dem Bericht des Ezechiel eines Interpreten, eines Mantikers, der ihm den Traum deutet. Ob dies wohl darauf hinweist, daß Traumdeutung zur Zeit der Entstehung dieser Schrift üblich war? Jedenfalls scheint auch die Notiz Philo d. Ä., in der er sagt, Joseph habe die Schicksalsflut der Traumwelt durchforscht, darauf hinzuweisen, daß man sich damit beschäftigte. Der Traum galt wohl immer als authentisches Offenbarungsmittel im Gegensatz zur Mantik der *prodigia*, wie Pseudo-Hekataeus sie in der Anekdote des Mosollamos (s. o. S. 66ff.) anprangert (Jos. c.Ap. I, 22, 16).

Es war schon von der pneumatischen Wortoffenbarung der Sibyllinen die Rede. Wort Gottes bedeutet hier die geistige Übermittlung einer Erkenntnis verbunden mit dem Auftrag der Verkündigung. Auf einer andern Stufe steht die Wort-Gottes-Auffassung des Artapanos und Ezechiel. Beide lehnen es ab, an Theophanien zu glauben. Dem Sterblichen ist es unmöglich, Gottes An-

gesicht zu schauen (Ez. 101). Hingegen kann er Gottes Stimme, *θεῖαν φωνήν*, wohl hören. Diese gibt Mose den Befehl zur Befreiung Israels (Art. III; Ez. 90ff.). Das Wort Gottes ertönt aus dem brennenden Busch (Ez. 99; s. o. S. 59). Die *θεῖα φωνή* gibt den Befehl, in Ägypten Wunder zu tun (Art. III; Ez. 9ff.; 193ff.; 243ff.). Wie Artapanos und Ezechiel, so lehnt auch Aristobul die Theophanie strikte ab, stellt sich zur Audition aber durchaus positiv (s. o. S. 104f.).¹

Daß auch Propheten als Offenbarungsmittler Gottes in unsern Schriften genannt werden, sei der Vollständigkeit halber angeführt. Eupolemos nennt als solche Mose, Elias, Samuel, Nathan, Jeremia. Aristobul berichtet, daß Mose seiner Weisheit und seines göttlichen Geistes wegen bewundert worden sei und daher auch Prophet heiße (III). Abgesehen von der prophetischen Sibylle treten die Propheten als Offenbarungsträger in der Gegenwart in unsern Schriften ganz zurück.²

Als weiteres Mittelwesen kommt der *ἄγγελος* vor. Der Engel, über dem Ort schwebend, richtet das Verbot Gottes aus, daß David keinen Tempel bauen solle (Eup. II; s. o. S. 39). Der Engel ist gedacht als schwebendes oder fliegendes, überirdisches Wesen, das den göttlichen Auftrag ausrichtet. Mehr ist über ihn nicht ausgesagt. Auch Demetrios nennt den *ἄγγελος*. Er ist hier näher bestimmt mit „*τοῦ Θεοῦ*“ (Dem. I.). Gegen diesen hat Jakob zu kämpfen und er erhält durch ihn den Namen Israel. An allen drei Stellen ist der *ἄγγελος* der Vertreter Gottes. Im Drama des Ezechiel ist vom *δαιμόνιου ἄγγελος* die Rede. Dieser hat die Israeliten in der Nacht des Passahmahles vor dem Auszug verschont und die Ägypter geschlagen (s. o. S. 64).³

¹ Josephus spricht öfters von der *θεῖα φωνή* im gleichen Sinne, vgl. Schlatter: Theologie, S. 55.

² Josephus betrachtet die Propheten als wichtigste Offenbarungsträger; aber auch er denkt nur an die Propheten der Vergangenheit, vgl. Schlatter: Theologie, S. 57f.; Moore I, S. 240 und W. G. Kümmel in *Judaica* 1, 1945, S. 49f. Die Stellung Philos in diesem Punkte ist nicht ganz eindeutig. Es scheint, als ob er die Möglichkeit echter Prophetie im Zustand der Ekstase bejahe. Er spricht oft davon, daß in der Inspiration der Mensch der *ἐκμυρεὺς* oder das *ὄργανον* Gottes sei; vgl. W. Völker: Fortschritt und Vollendung bei Philo, 1938, S. 292ff. – Die Rabbinen sind von starkem Selbstbewußtsein durchdrungen. Sie erheben den Anspruch, Träger der pneumatischen Tradition mit Weissagungs- und Wunderkraft zu sein; vgl. P. Volz: Der Geist Gottes, 1910, S. 115f.

³ Des Josephus Stellung zu den *ἄγγελοι* ist zwiespältig. Er spricht nur in historischen Berichten von ihnen. Mit der Gegenwart scheinen sie nichts zu tun zu haben; vgl. Schlatter: Theologie, S. 56f. – Die Bedeutung der Engel nimmt in der übrigen Literatur des Spätjudentums immer mehr zu. Die Engel erhalten die verschiedenartigsten Funktionen als Träger des göttlichen Willens. So gibt es solche der Jahreszeiten, der Monate, des Tages, des Regens, des Hagels, aber auch Schutzengel des Einzelnen oder Höllenwärter und Peiniger der Verdammten; vgl. Moore: *Judaism* I, S. 403f.; Bousset S. 320ff.; Strack-Billerbeck: Kommentar zum NT, III, S. 818ff. – Die *ἄγγελοι* Philos haben einen stark philosophischen Aspekt. Sie sind neben dem *λόγος* und den *δυνάμεις* die Mittler, die in der menschlichen Seele ihren Einzug halten und den Menschen zu ethischer Vervollkommenung führen; vgl. W. Völker: Fortschritt und Vollendung bei Philo, 1938, S. 211.

Artapanos nennt den Namen Gottes, *ὄνομα θεοῦ*, als machtvolle Vergegenwärtigung. Er hat magische Gewalt mit tödlicher Wirkung (s. o. S. 45 f.). Die 3. Sibylle mahnt, vor dem Namen Gottes Scheu zu haben.

Das Angesicht Gottes, *πρόσωπον θεοῦ*, kann ebenfalls an Stelle Gottes treten. Man verläßt des großen Gottes Angesicht (III. Sib. 549), d. h. man wandelt nicht mehr seinem Willen gemäß. Wenn Gottes Zorn die Menschen trifft, dann erkennen sie des großen Gottes Antlitz (III. Sib. 556 f.). Im Gericht wird alles erschauern vor dem Antlitz des Unsterblichen (III. Sib. 679).

Aristobul hat das Reden von der Hand Gottes, *χειρ θεοῦ*, allegorisch als Machtwirkung Gottes verstanden (III). Ähnlich denkt Ezechiel, der den fliehenden Ägypter ausrufen läßt: „*Φεύγωμεν οἱκοι πρόσθεν Ὑψίστου χέρας*“ (239). Durch die Hand des Unsterblichen werden alle Sünder umkommen (III. Sib. 671 f.) und die Erde erschüttert werden (III. Sib. 675 f.). An all diesen Stellen könnte ebenso gut „Gott“ statt „Hand Gottes“ stehen. So ist die Hand eine Vergegenwärtigung, die hier aber rein geistig-dynamisch verstanden sein will, wie aus Aristobul deutlich ersichtlich ist (Arist. III).¹

Die Hand Gottes als Ausdruck für seine Macht kann ebensogut zum Heil wirken wie zum Verderben: „Den Söhnen Gottes wird der Unsterbliche ein Beschützer sein und die Hand des Heiligen“ (III. Sib. 709). Im Friedensreich wird über aller Kreatur Gottes Hand sein (III. Sib. 795).

An weiteren Vergegenwärtigungen und Hypostasen Gottes kommen vor:

die Vorsehung *πρόνοια* (Arbr. 201; V. Sib. 227)

der Ruhm *κλέος* (V. Sib. 428)

die Erhabenheit *ᾠδος* (IV. Sib. 30)

die Herrlichkeit *δόξα* (V. Sib. 427).

Es besteht kein Zweifel, daß die meisten der hellenistisch-jüdischen Schriftsteller den Tempel in Jerusalem, seinen Kult und das Gesetz als Inkarnationen Gottes betrachtet haben. In dieser Hinsicht können wir wohl auch nicht mit Recht von einer vergeistigten Offenbarung reden. Die Prunksucht in bezug auf Tempel und Kult ist uns im Verlaufe der Untersuchung öfters begegnet. Denken wir an die Beschreibung des Tempels, der Kulthandlung und der Geschenke für den Tempel des Pseudo-Aristeas oder des Eupolemos (s. o. S. 98 und 42), so finden wir darin eine Veräußerlichung der religiösen Anschauungen, die nicht allgemein war. Der Satz von der Bedürfnislosigkeit Gottes im Aristeasbrief (211) hätte keinen Sinn, wenn man des Glaubens lebte, Gott lasse sich durch Tempelfeste und Opfer bestimmen.² Der Aristeasbrief sieht daher die Be-

¹ Siehe oben S. 131 Anm. 2.

² Philo bezeichnet die Seele als Gottes Haus, ebenso den Kosmos. „Außerdem gibt es aber ein von Menschenhand erbautes Haus; denn der Drang der Menschen, durch Opfer der Gottheit ihren Dank auszusprechen oder Verzeihung für ihre Sünden zu erbitten, durfte nicht gehemmt werden“ (Sp. L. I, 66); vgl. J. Heinemann: Philons griechische und jüdische Bildung, 1932, S. 46; vgl. auch H. Wenschkewitz: Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, 1932, S. 16.

deutung des Opfers darin, daß der Opfernde seine Dankbarkeit Gott gegenüber sichtbar zum Ausdruck bringt (19; 37) und dadurch seine „Seelenrichtung“ kundtut (170).¹

Daß man dem Gesetz als Inkarnation göttlichen Willens größte Hochachtung zollte, ist aus allen Schriften deutlich ersichtlich. Denn dieses ist *θεῖος, γεγωνώς διὰ θεοῦ, ἀκέραιος, σμυνός, ἄγνός* (Arbr. 31; 313). Es wird auch als *λόγια θεοῦ* bezeichnet und man erweist ihm Reverenz wie Gott selber (Arbr. 177; 179). Durch Israel ist der Menschheit *τὸ ἄφθαρτον νόμον* *φῶς* geschenkt worden (Sap.Sal. 18, 4). Das heilige Gesetz, das einst nur den Frommen galt, wird in der Endzeit für alle Gültigkeit haben (III. Sib. 757ff.).

Die Versuche, einzelne Gesetzesvorschriften verständlich zu machen (Demetrios I, s. o. S. 30), zu verschweigen (Ezechiel s. o. S. 65), symbolisch und allegorisch zu deuten (Arbr. s. o. S. 97f.; Aristobul s. o. S. 104ff.) sind nichts anderes als Schritte auf die Vergeistigung hin. Ob diese Schritte immer auch wirklich Fortschritte waren in der Überwindung der partikularistischen Gesetzesreligion ist eine Frage, die hier nicht zur Diskussion steht.²

3. Die Erwählung Israels

Trotz der mannigfaltigen Versuche der hellenistischen Juden, Brücken zur geistigen Umwelt zu schlagen, und trotz ihrer zum Teil recht universalistischen Haltung muß das Bewußtsein der Erwählung ihres Volkes doch sehr stark und unerschüttert gewesen sein. In allen Schriften finden wir den Gedanken, daß Gott Israel aus den andern Völkern herausgerufen habe, ihm besonderen Schutz und besonderes Erbarmen zuwende und besondere Aufgaben übertrage.³ Der Bund Gottes mit den Vätern, die Führung in der Gegenwart und seine Verheißung für die Zukunft, das sind die drei Hauptpunkte des Erwählungsbewußtseins. Man sollte denken, der Heide, an den sich diese Schriften in erster Linie wandten, hätte kein Verständnis und kein Interesse an spezifisch israelitisch-jüdischer Geschichte, bzw. an Belegen für irgendeine These aus der Vergangenheit des Volkes Israel. Die Sapiencia Salomonis scheint diese Über-

¹ Vgl. H. Wenschkewitz: Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, 1932, S. 18; Philo bezeichnet in seinen allegorischen Schriften die Seele als das wahre Opfertier (*ἱερεῖον*). Zu einer eigentlichen Ablehnung des Kultopfers kommt er jedoch nicht. Er steht aber der Auffassung des Arbr. sehr nahe: „An Opfern hat Gott keine Freude, mag man ihm auch Hekatomben darbringen; denn ihm gehört ja alles, und da er alles besitzt, bedarf er nichts; er erfreut sich nur an frommer Gesinnung und an Männern, die einen frommen Lebenswandel führen; von ihnen nimmt er Opferkuchen und Gerste und die schlichsten Gaben wie sehr wertvolle entgegen, lieber noch als die kostbarsten“ (I, 271); vgl. J. Heinemann: Philons griechische und jüdische Bildung, 1932, S. 66f.

² Bei Philo ist die Grundforderung nach einer Ethisierung des Tempel- und Opferwesens besonders deutlich festzustellen; vgl. J. Heinemann: Philons griechische und jüdische Bildung, 1932, S. 80.

³ W. Völker: Fortschritt und Vollendung bei Philo, 1938, S. 51f. weist darauf hin, daß außer Sap.Sal. auch Philo und das spätere jüdische Schrifttum den Gedanken liebevoller Führung durch Gott kennen.

legung weitgehend zu berücksichtigen, indem sie manches aus der Vergangenheit Israels berichtet, ohne Namen zu nennen (z. B. 4, 10; 10, 1, 4, 5, 6, 10, 13 u. a. m.). Andere Schriften aber zeigen gerade an Hand geschichtlichen Materials, unter Nennung der handelnden Personen, wie sich die Erwählung durch Gott ausgewirkt hat. Beschäftigen sich doch eine ganze Reihe der erhaltenen Schriften und Fragmente mit der Vergangenheit des Gottesvolkes (Demetrios, Eupolemos, Artapanos, Philo der Ältere, Ezechiel, Pseudo-Hekataios, Sapientia Salomonis). Man treibt jedoch nicht Geschichte um der Geschichte willen, sondern man wählt darin das aus, was für die apologetisch-missionarischen Zwecke geeignet erscheint. So sind z. B. die *ἀπορίαι καὶ λύσεις* des Demetrios nichts anderes als zaghafte Versuche der Auseinandersetzung mit kritischen Lesern oder Hörern der heiligen Schriften. Er will darstellen, daß es z. B. keine Marotte sei, wenn der Jude den nervus ischiadicus nicht essen dürfe, sondern ein Gebot des pietätvollen Gedenkens des Kampfes am Jabbok (Dem. I).¹

Es ist bemerkenswert, daß in unserer Missionsliteratur mehr von der Erwählung Einzelner als von der des ganzen Volkes die Rede ist.² Auf den ersten Blick erwecken die Berichte über Abraham, Mose, Joseph usw. oft den Eindruck von Heroengeschichten, deren Interesse sich nur auf die Gestalt des Helden und sein Schicksal konzentriert. Bei genauer Prüfung werden wir aber immer finden, daß diese Gestalten Repräsentanten des Gottesvolkes sind. Das, was von ihren Fähigkeiten, Taten und Wundern erzählt wird, dient stets der Ehre desselben, wie aus dem Folgenden ersichtlich ist.

Abraham ist aus den Völkern, *ἐκ τῶν ἐθνῶν* auserwählt worden (Dem. I). Die Weisheit hat ihn, den Gerechten, erkannt, auch als sich die Völker noch gemeinsam im Zustand der Schlechtigkeit befanden, und ihn makellos vor Gott bewahrt (Sap. Sal. 10, 5). Die Sapientia nennt alle israelitischen Väter mit Vorliebe Gerechte, *δίκαιοι* (Sap. Sal. 10, 6, 10, 13 u. a.).

Der von den Vätern verehrte Gott, *θεὸς πατριῶς*, hat auch Mose zum Befreiungswerk berufen, so berichtet Ezechiel im Anschluß an den Exodusbericht (Ez. 90ff.). Gott nennt sich an dieser Stelle: „*Ἐγὼ θεὸς σῶν, ὃν λέγεις, γεννητόρων Ἀβραάμ τε καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβου τρίτον.*“

Eupolemos gibt Mose die Ehre, der erste Weise, *πρῶτος σοφός*, gewesen zu sein (Eup. I). Vom überschwänglichen Lob, das Artapanos dem Mose spendet, war schon die Rede (s. o. S. 49). Seine Gaben als Erfinder, Techniker, Heerführer, Philosoph und Religionsstifter kamen schließlich seinem Volk zugute, indem er die Führung auf Geheiß Gottes übernahm (Art. III; Ez. 90ff.). Auch für Aristobul ist Mose Inspirator tiefer Weisheit für die griechische Philosophie gewesen (Arist. III).

¹ Philo wehrt sich gegen oberflächliche und leichtsinnige Bibelkritik, die offenbar von jüdischen Apostaten herrührt, vgl. E. Stein: Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenist. Literatur, 1935, S. 44.

² Vgl. Bousset S. 90ff.; Preisker: Neutest. Zeitgeschichte, 1937, S. 295.

Gott hat nicht nur in der Berufung, sondern auch in der Hilfe gegen die Feinde seine Liebe für Israel bezeugt: Die Wunder Moses und Aarons vor dem Pharaο (Art. III), die ägyptischen Plagen (Art. III), die Rettung am Roten Meer (Ez. 104 ff.; Art. III). Gott steht Mose bei, wenn er ihn bittet; er befreit ihn aber auch ohne sein Bitten auf wunderbare Art aus dem Gefängnis (Art. III). Der Herr offenbart Mose: Ich bin gegenwärtig, mein Volk, *λαὸν ἐμόν*, zu retten (Ez. 104 ff.). Die Gnade, *χάρις*, der Rettung wird ihnen zuteil (Ez. 162). Er ist seines Volkes Helfer, *ἀρωγός*, den Feinden bereitet er Verderben, *ὄλεθρον* (Ez. 240). Ezechiel arbeitet den Gegensatz zwischen dem erbarmungswürdigen Haufen ermüdeten, isralitischer Flüchtlinge am Schilfmeer und den kampfesmutigen und siegesfreudigen Myriaden des Pharaο scharf heraus. Um so gewaltiger erscheint Gottes Hilfe für die Seinen und der Sturz der Widersacher (Ez. 193 ff.).¹

Das Volk vertraut auf die Eide und Bündnisse, *ὅρκους καὶ συνθήκας*, die Gott den Vätern gegeben hat (Sap. Sal. 12, 20 f.; 18, 21 ff.). Darum rufen die Israeliten ihn in der Not unter Tränen an (Ez. 211 ff.). Gottes Hilfe offenbart sich in wunderbarer Art und Weise: *Ἐπειτα θεῖον ἄρχεται τεράσιον, θαυμά ἐστ' ἰδέσθαι* (Ez. 220 f.).

Die kurzen Fragmente Philos d. Ä. bestehen sozusagen nur aus überschwänglichen Lobreden auf die Väter Abraham und Joseph „mit unsterblichem Ruhm“ und auf die Stadt Jerusalem. Herrliches über Judäa wird in V. Sib. 330 ff. berichtet. Die Sapientia zeigt in einer langen Abhandlung 10, 1 ff., wie Gott durch die *σοφία* die *δίκαιοι* seit der Zeit Adams bewahrt und geführt habe: Adam wird geschützt und aus seinem Sündenfall wieder gerettet, Noah mittels eines geringen Holzes vor der Wasserflut bewahrt; Abraham wird berufen, Lot vor dem Feuertod errettet, Jakob auf rechtem Pfad geführt. Diesem zeigt die *σοφία* das Reich Gottes, *βασιλεία θεοῦ*, und gibt ihm Kenntnis heiliger Dinge, *γνώσιν ἁγίων*.² Sie macht ihn reich und schützt ihn vor Feinden. Ähnliches erfahren Joseph und Mose durch den mächtigen Schutz der göttlichen Weisheit: *„Ἀντί τη λαὸν ὅσιον καὶ σπέριμα ἄμεμπτον ἐρρύσατο ἐξ ἔθνους ὀλιβόντων“* (10, 15).

Unter den Gottesnamen und -bezeichnungen, die in Beziehung stehen zum göttlichen Helfer- und Führerwillen, seinem Schutz und seiner Verheißung, finden wir auch die Bezeichnung Gottes als Vater, *πατήρ* (Sap. Sal. 14, 3; 2, 16; 11, 10).³

¹ Den rabbinischen Gelehrten war es ein geläufiger Gedanke, daß die ägyptischen Plagen vor den Tagen des Messias über das (römische) Weltreich verhängt werden, vgl. Strack-Billerbeck: Kommentar zum NT III, 818.

² Vgl. Gen. 28.

³ Vgl. W. G. Kümmel: Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, Judaica, 1945, S. 53; s. auch oben S. 112: Die Vateridee des hellenistischen Judentums entbehrt die Fülle des persönlich-intimen Abba-Begriffs des Neuen Testaments und sie stimmt darin mit der des rabbinischen Judentums überein. Josephus braucht den Vaternamen meist für das Verhältnis Gott – Welt. Er kann aber auch sagen: *ὁ θεὸς πατήρ καὶ δεσπότης τοῦ Ἑβραίων γένους*; vgl. Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 15.

Auch das 3. Buch der Sibyllinen spielt in verhaltener Form auf die göttliche Führung Israels in der Vergangenheit an. Die Befreiung aus Ägypten und die Gesetzgebung am Sinai werden erwähnt (III, 248 ff.).

Wenn der hellenistische Jude auch den griechischen Philosophen Gotteserkenntnis zubilligt, so kann er doch nicht umhin, festzustellen, daß sie darin Mose gefolgt seien, und daß einer seiner Vorfahren den gleichen Gedanken, der ihm beim heidnischen Philosophen gefallen hat, noch klarer und schöner ausgesprochen habe (Arist. II und III).¹

Die Art und Weise, wie die hellenistisch-jüdischen Schriftsteller ihr eigenes Volk benennen und schildern, spiegelt das starke Erwählungsbewußtsein deutlich wider:

<i>παῖδες κυρίου</i>	(Sap.Sal. 2, 13)
<i>θεοῦ παῖδες</i>	(„ „ 12, 7)
<i>ἔθνος ἅγιον</i>	(„ „ 17, 2)
<i>ὅσοι σου</i>	(„ „ 18, 1)
<i>ὁ λαός σου</i>	(„ „ 16, 2, 20; ähnlich Ez. 107)
<i>οἱ υἱοί σου</i>	(„ „ 16, 10, 26)
<i>λαὸς ὁσίων</i>	(„ „ 10, 15)
<i>θεοῦ υἱός</i>	(„ „ 18, 13; 5, 5)
<i>ἅγιοι</i>	(„ „ 18, 9; 5, 5)
<i>ἄριστοι</i>	(III. Sib. 665)
<i>γένος δικαιοσύνης ὁνθρώπων</i>	(„ „ 219)
<i>ἄνδρες ἀγαθοὶ καὶ δίκαιοι</i>	(„ „ 312)
<i>λαὸς δίκαιος</i>	(V. „ 154)
<i>ἅγιοι πιστοὶ καὶ λαὸς ἀληθῆς</i>	(„ „ 161)
<i>δίκαιοι</i>	(Sap.Sal. 3, 1; 5, 15)
<i>θεοσεβεῖς ἄνδρες</i>	(Arbr. 179)
<i>ἄνθρωποι θεοῦ</i>	(„ 140)

u. a. m.²

Nicht nur der Aristeasbrief zieht eine deutliche Linie zwischen den „Gottesmenschen“ und den übrigen „Menschen der Speise, des Trankes und der Kleidung“ (139f.). In der Einstellung zum Leiden und zum Gericht zeigt sich derselbe Partikularismus. Auch Israel kann schwere Schicksalsschläge emp-

¹ H. A. Wolfson: Philo, 1947, I, S. 142.

² Die meisten dieser Bezeichnungen kommen auch bei Josephus vor, vgl. Schlatter: Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 67 und Schlatter: Theol., S. 46f.; vgl. dazu Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament, 1922, I, 219 zu Mt. 5, 9; und III, 17f. zu Rö. 1, 3. In der ganzen rabbinischen Literatur ist oft vom Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und Israel die Rede; vgl. Moore: Judaism II, 203ff.

fangen. Die eigene Sünde und Schuld ist die Ursache davon. Das Volk hat Idolatrie getrieben und ist dem Herrn in irgendeiner Form untreu geworden (III. Sib. 265 ff.). Aber auch wenn das Gottesvolk sündigt, bleibt es doch Gottes Volk, da es die Macht des Herrn kennt.¹ Als sein Volk gibt es das Versprechen ab, nicht sündigen zu wollen (Sap.Sal. 15, 1 ff.). Wenn der Herr doch einmal „seine Kinder“, deren Vätern er „*ὄρκους καὶ συνθήκας ἀγαθῶν ἐποσχέσεων*“ gegeben hat, bestrafen muß, so gibt er Zeit zur Buße, *μετάνοια*. Er bestraft sie nur mit Sorgfalt: *μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱοὺς σου* (Sap.Sal. 12, 19 ff.). Während für Israel die Strafe Erziehung, *παιδεία*, bedeutet, schlägt Gott die Feinde „mit erbarmungslosem Zorn“ (Sap.Sal. 12, 22; 19, 1). Gott ist der Rächer seines Volkes für alles, was man diesem angetan.² Kein Frevler vergreift sich ungestraft an seinen Frommen: Cheneferes von Memphis wird als erster der Menschen mit der Elephantiasis bestraft, weil er den Juden geboten hatte, eine besondere Kleidung zu tragen (Art. III). Der Pharao versinkt mit 100 Myriaden tapferer Krieger in den Fluten, weil er Israel vernichten wollte (Ez. 193 ff.). Das Gottesgericht tritt dann ein, wenn die Bosheit der Menschen derart ist, daß sie sich sogar an den unschuldigen Frommen, *εὐσεβέων φῶλος ἀναίτιος*, vergreifen (IV. Sib. 136; 152 ff.). Die Ungerechten (Ägypter) werden durch Ungeziefer gepeinigt, das Gottesvolk durch Wachteln und „Engelnahrung“ (Manna) gespeist (Sap.Sal. 16, 1 f.; 16, 20). Indem Israel in der Wüste eine kurze Zeit darben mußte, spürte es, wie sehr der Allmächtige Ägypten durch alle Plagen gestraft hatte (Sap.Sal. 16, 3 f.). Während die Ägypter an kleinen Insektenstichen starben und kein Heilmittel half, erholten sich die von den Giftschlangen gebissenen Israeliten beim Anblick der ehernen Schlange in der Wüste wieder. Dadurch wurde ihnen Gottes Gebot noch fester eingeprägt. Denn nicht ein Heilmittel heilte sie, sondern „*ὁ σὸς, κύριε, λόγος ὁ πάντας ἰώμενος*“ (Sap.Sal. 16, 5 ff.). Die Frevler hatten geglaubt, Gottes Volk unterdrücken zu können. Dafür wurden sie durch Finsternis und schreckliche Trugbilder und Gespenster gepeinigt (Sap.Sal. 17, 2 ff.). Die ganze Schöpfung, die Gott untertan ist, gerät in Aufruhr zur Bestrafung der Gottlosen (Sap.Sal. 16, 24 ff.). Alle Menschen sind *δειλοὶ βροτοὶ* (III. Sib. 662; V. Sib. 103 u. a.), die Juden aber sind *ἄνθρωποι θεοῦ*, wie nach Pseudo-Aristeas sogar die ägyptischen Priester sie benennen, weil sie allein den wahren Gott verehren (Arbr. 140).

Daß auch der Tempel und sein Kult, aber vor allem das Gesetz, für den Diasporajuden als Vergegenwärtigungen Gottes und Garanten seines Heilswillens von größter Bedeutung sind, daran ist nicht zu zweifeln.

Das ganze Werk des Eupolemos hat den Tempel, seine Entstehung, seine Art, seinen Kult als Mittelpunkt. In größter Ehrfurcht spricht es von den

¹ Die Gottessohnschaft Israels geht – nach der Meinung der meisten Rabbinen – nicht einmal dem sündigen und schuldigen Volk verloren; vgl. Moore: Judaism II, 203; 207.

² II. Makk. 8, 2 ff.; 10, 16 ff.; 12, 15 ff. u. a.

heiligen Geräten, vom Altar, von der Bundeslade und den Gesetzestafeln (Eup. II). Wir haben weiter oben schon davon gesprochen, wie Pseudo-Aristeas die prunkvollen, rauschenden Tempelfeste als Zeichen besonderer Heiligkeit wertet (Arbr. 99; s. o. S. 98). Ein schweres Gottesgericht droht den Feinden des Gottesvolkes, weil sie den Tempel des Unsterblichen zerstört haben (III. Sib. 326 ff.; 686).

Das Gesetz ist Israel gegeben worden, weil es das auserwählte Volk ist. Dadurch wird es vor Berührung mit Heidenvölkern und vor Befleckung bewahrt, indem es so wie mit einem „undurchdringlichen Gehege und einer ehernen Mauer“ umgeben ist (Arbr. 139). Schlechter Umgang verdirbt den Menschen. Daher hat der göttliche Gesetzgeber das Gesetz mit seinen Speisegeboten als Schutz gegeben (Arbr. 128 ff.). Diese haben einen tiefen, symbolischen Sinn: Die erlaubten, reinen Vögel sind Symbol für die gewaltlose Gerechtigkeit der Frommen (Arbr. 145 ff.). Die wiedererkäuenden Tiere bedeuten für die Einsichtigen Erinnerung an Gottes Wirken für Israel: „*μνεία μνησθήσῃ κυρίου τοῦ θεοῦ τοῦ ποιήσαντος ἐν σοὶ τὰ μεγάλα καὶ θαυμασιά*“ (Arbr. 153 ff., nach Dt. 7, 18 f.). Solche Aussagen gehören zur allegorischen Interpretation. Pseudo-Aristeas beschränkt diese auf das Speisegesetz. Aber sein Versuch, ethische Motive für das Zeremonialgesetz zu suchen, ist sehr bemerkenswert.¹ In der gleichen Richtung weist seine Auffassung vom Opfer. Darin kommt nach seiner Meinung vor allem die Seelenrichtung, d. h. die Gesinnung des Opfernenden zum Ausdruck (Arbr. 170). Beides sind Bemühungen um unbedingte Erhaltung des Gesetzes, da dieses doch das Zeichen der Erwählung des Gottesvolkes darstellt.² Durch „deine Söhne“ sollte der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes gegeben werden (Sap. Sal. 18, 4).

Das Gesetz ist göttlichen Ursprungs (Arbr. 15, 31, 240, 313). Es hat daher eine innere Heiligkeit (Arbr. 31, 171, 313), und es ist frei von Makel (Arbr. 31). Es ist voll Weisheit (Arbr. 31).³

¹ Auch in der übrigen spätjüdischen Literatur wird aus einer Gesetzesvorschrift häufig ein Moralsinn herausgelesen, vgl. J. Heinemann: *Altjüd. Allegoristik*, 1935, S. 42.

² Lagrange: *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931, S. 533; „Le Judaïsme alexandrin n'est pas moins fier de la Loi que celui de la Terre promise. Mais il se sent la mission d'en être l'apôtre, de la faire connaître et de la prêcher parmi les Grecs.“ Vgl. auch Moore: *Judaism I*, S. 397 f.; W. G. Kümmel: Jesus und der jüdische Traditionsgedanke in *ZNW* 1934, S. 108 f. – Bei Josephus hat das Opfer den Sinn, Gottes Gegenwart zu erwirken, also einen wesentlich andern als bei Ps.-Aristeas (s. o. S. 98) und bei Philo (s. o. S. 137, Anm. 1); vgl. Schlatter: *Wie sprach Josephus von Gott?* 1910, S. 72; Preisker: *Neutest. Zeitgeschichte*, 1937, S. 246 f. und 249.

³ Philo steht in bezug auf die Wertung der zu interpretierenden Schriften in starkem Gegensatz zu den hellenistischen Philosophen. H. A. Wolfson sagt darüber: „Quite different was Philo's conception of the Pentateuch and the religious rites and laws contained therein which he was going to interpret. The Pentateuch to him was a divinely revealed document, and the beliefs about God which its narrative parts implied, the manner of divine worship which it directly prescribes, and the constitution of the state and legal codes which it contains are all of divine origin and hence intrinsically true and perfect.“ H. A. Wolfson: *Philo*, 1947, I, S. 140.

Das Auserwähltsein Israels manifestiert sich im Leben nach dem Gesetz (s. o. S. 130). Darum unterscheidet sich der Gesetzestreue von allen andern Menschen. Er allein erhebt „reine Arme“ zum Himmel (III. Sib. 591 ff.). Kultische wie sittliche Reinheit ist sein Merkmal (III. Sib. 594 ff.).¹ Das gute Leben besteht in der Befolgung der Gesetzesvorschriften (Arbr. 127). Daraus schöpft der Mensch Gerechtigkeit und Abwehrkräfte gegen Ungerechtigkeit (Arbr. 189; 212 f.; 279). Der treue Jude nimmt lieber Folterqualen und schrecklichste Todesarten auf sich, als daß er die Überlieferungen der Väter verleugnete (Ps.-Hek., Jos. c. Ap. I, 22, 10).²

Das Gesetz hat Ewigkeitscharakter (III. Sib. 580; 768).³ Die Könige der Völker werden in der Endzeit einen Ansturm gegen Judäa einleiten und sich selber den Tod geben, denn die Frommen werden von Gott selber beschützt (III. Sib. 663 f.; 706). Das Volk des großen Gottes wird dann mächtig sein und allen Sterblichen als Führer zum Leben, *καθοδηγοὶ βίου*, dienen (III. Sib. 194 f.). Die eschatologische Verheißung der Sibylle gipfelt in den Worten: Die Frommen werden wieder auf der Erde wohnen und Gott gibt ihnen Geist, *πνεῦμα*, Leben, *ζωή* und Gnade, *χάρις* (IV. Sib. 189 f.). Der gottgesandte König der Endzeit wird Zion zu seinem Sitz wählen und es glänzender machen als Sonne, Mond und Sterne (V. Sib. 414 ff.). Dann wird Friede sein unter aller Kreatur, *„χαῖρὲ γὰρ θεοῦ ἕσσετ’ ἐπ’ αὐτοῖς“* (III. Sib. 780 ff.). So ist Israel die eigentliche Heilsgemeinde.⁴

Aus dieser Zusammenstellung der Hauptzüge des Erwählungsbewußtseins geht hervor, wie stark dieses auch unter den äußerlich hellenisierten Juden gewirkt haben muß.

¹ Das Judentum hat allgemein keinen Unterschied zwischen dem natürlichen, vernünftigen, ethischen, nationalen oder zeremoniellen Gesetz gemacht, weil das Gesetz einfach Offenbarung war; vgl. Moore: Judaism II, S. 79 ff. – Die Überzeugung, daß das Gesetz das Zeichen der Erwählung sei, findet sich auch im palästinensischen Judentum häufig: Josephus c. Ap. II, 277: „Und wenn wir auch des Reichtums und der Städte und der anderen Güter beraubt wurden, so bleibt uns doch unser unsterbliches Gesetz“. Sirach 17, 11: „Er legte ihnen Einsicht vor und das Gesetz, das Leben wirkt, gab er ihnen zu dauerndem Besitz“. Hillel in Pirke Aboth I, 12: „Liebe die Geschöpfe und leite sie zum Gesetz“. R. Akiba in Pirke Aboth III, 14: „Lieblinge Gottes sind die Israeliten, denn es ist ihnen ein kostbares Werkzeug (das Gesetz) gegeben, durch das die Welt erschaffen ist“. Vgl. dazu Bousset S. 119 ff.

² Ähnliches berichtet Josephus aus der Zeit, da Tiberius die römischen Juden zum Kriegsdienst zwang; vgl. Schlatter: Theologie, S. 238; IV. Makk. 4, 25; 5, 14 ff.; 9, 1 u. a.

³ Vgl. dazu Moore: Judaism I, S. 263 ff.; ThWbNT IV, 1042 f. Die Auseinandersetzung um die Geltung des Gesetzes bzw. des AT werden im jungen Christentum besonders akut; es ergeben sich verschiedene Lösungen: radikale Ablehnung (Gnosis), Allegorese (Barn.), Weisungsbuch (Hebr.), Autorität sittlicher Gebote (Paulus); vgl. Bultmann: Theologie § 11, 2.

⁴ Dieser Gedanke, verbunden mit der Vorstellung, daß Palästina der Ort der Heilserfüllung für die eschatologische Gemeinde sei, ist in den Apokryphen und Pseudepigraphen stark vertreten, so z. B. Ps. Sal. 17; Assumptio Mosis 10; Bar. 71 u. a.; vgl. auch P. Volz: Die Eschatologie, S. 342 f.; von hier aus ist auch die Weisung der Rabbinen zu verstehen, daß der Jude nicht in die Fremde gehen soll (b. ketubot 110 b; Simon b. Gamaliel Rut r 1, 2).

Texte

- Demetrios bei W. N. Stearns: *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, Chicago 1908, S. 17 bis 28.
- Philo der Ältere bei W. N. Stearns: *Fragments . . .*, S. 95–99; A. Ludwig: *De Philonis carmine graeco-judaico*, Königsberg 1900, Universitätsprogramme.
- Eupolemos bei W. N. Stearns: *Fragments . . .*, S. 29–41; Freudenthal: *Alexander Polyhistor*, Breslau 1875, S. 225 ff.; Clemens Alex. *Stromata* ed. O. Stählin, Leipzig 1906, S. 87 f.
- Artapanos bei W. N. Stearns: *Fragments . . .*, S. 42–56.
- Ezechiel der Tragiker bei J. Wieneke: *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ*, Monasterii Westfalorum 1931.
- Pseudo-Hekataios bei B. Niese: *Flavii Josephi opera* V. Berlin 1889.
- Aristeas bei W. N. Stearns: *Fragments . . .*, S. 57–59; Freudenthal: *Alexander Polyhistor*, Breslau 1875, S. 231.
- Die Weisheit Salomos in der Septuaginta, ed. Rahlfs, Stuttgart 1935.
- Der Aristeasbrief bei P. Wendland: *Aristeae ad Philocratem epistula*, Lipsiae 1900.
- Aristobulos bei W. N. Stearns: *Fragments . . .*, S. 77–91.
- Die sibyllinischen Orakel bei J. Geffcken: *Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902.

Literatur

- Albright, W. F., Von der Steinzeit zum Christentum, Bern 1949.
- Allo, E. B., Sagesse et pneuma dans la première épître aux Corinthiens in *Rev. Bibl.* 43, 1934.
- Axenfeld, K., Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission. Festschrift für Warneck 1904.
- Bertholet, A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg 1896.
- Bickermann, E., Zur Datierung des Pseudo-Aristeas, *ZNW* 29 (1930).
- Bois H., Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Paris 1890.
- Bonsirven, J., Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, Paris 1939.
- Bousset, W., Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1906.
- Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen 1926, *zit. als Bousset*.
- Büchsel, F., Der Geist Gottes im NT, Gütersloh 1926.
- Bückers, H., Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches (AA XIII, 4), Münster i. W. 1938.
- Budde, K., Die Bücher Samuels, Tübingen und Leipzig 1902.
- Bultmann, R., Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, *zit. als Bultmann: Urchristentum*.
- Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948—1953.
- Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium in *Εὐχαριστήριον* FRLANT, Göttingen 1923.
- Burton, E. de Witt, Spirit, Soul, and Flesh, Chicago 1918.
- Caspari, W., Die Samuelbücher, Leipzig 1926.
- Causse, A., La propagande juive et l'hellénisme, in *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.*, III/1923.
- Les dispersés d'Israël, Paris 1929.
- Charles, R. H., Religious development between the Old and the New Testaments, Oxford 1945.
- Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Oxford 1913.
- Christ, W. v., Geschichte der griechischen Literatur, 6. Aufl., München 1920, 2. Teil, 1. Hälfte, Abschnitt: Die hellenistisch-jüdische Literatur von O. Stählin, *zit. als: Christ-Schmid-Stählin*.
- Couard, L., Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, Gütersloh 1907.
- Cumont, F., Les Religions orientales dans le paganisme Romain ⁴1929
- Davies, W. D., Paul and Rabbinic Judaism, London 1948.
- Deißmann, A., Licht vom Osten, 4. Aufl., Tübingen 1923.
- Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Leipzig 1903.
- Derwacter, F. M., Preparing the Way for Paul, Diss. Chicago 1930.
- Dibelius, M., Paulus auf dem Areopag, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie 1939.
- An die Thessalonicher, 3. Aufl., Tübingen 1937.
- Dupont, J., Gnosis, Louvain/Paris 1949.
- Eißfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1934.
- Elter, A., De Aristobulo Judeo, Universitätsprogramm Bonn 1894/95.
- Erman, A., Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1. Aufl. 1885/87, 2. Aufl. herausgeg. von H. Ranke, Tübingen 1922.
- Erman, A., Die ägyptische Religion, 2. Aufl., Berlin 1909.
- Ewald, H., Geschichte des Volkes Israel³, Göttingen 1864/68, *zit. als Ewald*.

- Festugière, A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932.
- Fichtner, J., *Weisheit Salomos*, Tübingen 1938.
- Focke, F., *Die Entstehung der Weisheit Salomos*, Göttingen 1913.
- Freudenthal, J., *Alexander Polyhistor*, Breslau 1875, *zit. als Freudenthal*.
- *Die Fl. Josephus beilegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft*, Breslau 1869.
- Gärtner, E., *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, Diss. Berlin 1912.
- Geffcken, J., *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina in Texte und Untersuchungen*, Neue Folge, Bd. 8. 1903.
- Gfrörer, A. F., *Philo und die alexandrinisch-jüdische Theosophie*, 2. Aufl., Stuttgart 1835.
- Giesebrecht, F., *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg 1901.
- Goodspeed, E. J., *The Story of the Apocrypha*, Chicago 1939.
- Grafe, E., *Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*, Freiburg 1892.
- Grether, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Gießen 1934.
- Grimm, K. L. W., *Das Buch der Weisheit erklärt*, Leipzig 1860.
- Gutschmid, A. v., *Kleine Schriften II*, Leipzig 1890.
- Harnack, A. v., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. Aufl., Leipzig 1924.
- Heinemann, J., *Altjüdische Allegoristik*, Bericht des jüdisch-theologischen Seminars, Breslau 1935.
- *Die griechische Weltanschauungslehre bei Juden und Römern*, Berlin 1932.
- *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932.
- Heinisch, P., *Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit*, Münster i. W. 1908.
- *Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus*, *Bibl. Zeitfragen* 12, Münster 1908.
- Hermes Trismegistus, Corp. Herm. ed. Nock-Festugière, Paris 1945 ff.
- Hermetica, the ancient Greek and Latin writings which contain religions or philosophic teaching ascribed to HERMES TRISMEGISTUS, ed. W. Scott, I–IV, Oxford 1924–1936.
- Herzfeld, L., *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig 1863, 2. Aufl., *zit. als Herzfeld*.
- Hölscher, G., *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Gießen 1922.
- Holtzmann, O., *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Freiburg 1895.
- Horowitz, J., *Das platonische Νοητόν ζῶον und der philonische λόγος νοητός*, Marburg 1900.
- Jackson, F. and Lake, K., *The Beginnings of Christianity*, London 1920ff., *zit. als Jackson and Lake: Beginnings*.
- Juster, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914.
- Kappelmacher, A., *Zur Tragödie der hellenistischen Zeit*, *Wiener Studien* 1924/25.
- Karpeles, G., *Geschichte der jüdischen Literatur*¹, Berlin 1886, *zit. als Karpeles*.
- Kautzsch, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, Neudruck 1921, *zit. als Kautzsch*.
- *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1911.
- Klausner, J., *Von Jesus zu Paulus*, Jerusalem 1950.
- Köberle, J., *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, München 1905.
- Koehler, L., *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936.
- König, F. E., *Genesis*, eingeleitet, übersetzt und erklärt, Gütersloh 1919.
- Korn, J. H., *Πειρασμός*. Die Versuchung des Gläubigen in der griechischen Bibel, in *BWANT* 1937.
- Knopf, R., *Lehre der 12 Apostel*, in *Handbuch z. NT*, Tübingen 1920.
- Kuiper, K., *De Ezechiele poeta Judaeo*, *Mnemosyne* XXVIII, 1900, dasselbe in franz. Übersetzung in *Rev. des études juives*. 46/47. Paris 1903.
- Kümmel, W. G., *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke*, *ZNW* 1934.
- *Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums*, in *Judaica* 1945, I.

- Kurzfeß, A., Das Mahngedicht des sogenannten Phokylides im 2. Buch der Oracula Sibyllina, ZNW 1939.
- Lagrange, M. J., Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931.
- Lange, St., The Wisdom of Solomon and Plato, in JBL 1935.
- Lietzmann, H., An die Römer, 4. Aufl., Tübingen 1933.
- Macdonald, A. J., The Interpreter Spirit and Human Life, London 1944.
- Marti, K., Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des Vorderen Orients, Tübingen 1906.
- Meecham, H. G., The Oldest Version of the Bible: Aristeas on its traditional origin; London 1932, *zit. als Meecham*.
- Meyer, E., Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912, *zit. als Meyer: Papyrusfund*.
– Die Entstehung des Judentums, Halle 1896.
- Michel, O., Paulus und seine Bibel, Gütersloh 1929.
- Momigliano, Per la data e la caratteristica della lettera di Aristeo, Aegyptus 12, 1932.
- Moore, G. F., Judaism in the First Centuries of the Christian Era 1927ff
- Müller, J. G., Des Fl. Josephus Schrift gegen den Apion, Basel 1877.
- Norden, E., Agnostos Theos, 2. Aufl. 1926.
- Obermann, J., Ugaritic Mythology, New Haven 1948.
- Oesterley, W. O., An Introduction to the Books of the Apocrypha, London 1935.
- Petsch, R., Ein Mosedrama aus hellenistischer Zeit, in Neue Jahrb. f. Wissenschaft und Jugendbildung, Leipzig und Berlin 1925.
- Pfeiffer, R. H., History of New Testament Times, New York 1949, *zit. als Pfeiffer: History*.
- Philippidis, L. J., Die „Goldene Regel“. Diss. Leipzig 1929.
- Philippson, L. M., Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Ägypten und Philo des Älteren Jerusalem, Berlin 1830.
- Preisner, H., Neutestamentliche Zeitgeschichte, Berlin 1937.
- Procksch, O., Die Genesis, Leipzig 1913.
- Reinach, Th., Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme, Paris 1895, *zit. als Reinach: Textes*.
- Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen³, Leipzig 1927.
- Rießler, P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.
- Roßbroich, M., De Pseudo-Phocylideis, Diss. Münster i. W. 1910.
- Schenke, W., Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation, Kristiania 1913.
- Schlatter, A., Wie sprach Josephus von Gott? Gütersloh 1910.
– Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus, Gütersloh 1932, *zit. als Schlatter: Theol.*
– Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, 3. Aufl., Stuttgart 1925, *zit. als Schlatter: Geschichte*.
- Schmekel, A., Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, Berlin 1892.
- Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl., Leipzig 1909, *zit. als Schürer*.
- Schütz, R., Les idées eschatologiques du livre de la sagesse, Strasbourg 1935.
- Schweizer, E., Diodor v. Tarsus als Exeget, ZNW 40.
- Shroyer, M. J., Alexandrian Jewish Literalists, in JBL 1935.
- Siegfried, C., Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, *zit. als Siegfried: Philo*.
- Skinner, J., A critical and exegetical commentary on Genesis, 2nd edition, Edinburgh 1930.
- Soederblom, N., Das Werden des Gottesglaubens,² Leipzig 1926.
- Sommer, A., Der Begriff der Versuchung im Alten Testament und im Judentum. Diss. Breslau 1935.
- Stähelin, F., Der Antisemitismus des Altertums, Basel 1905.

- Stählin, G., Josephus und der Aristeeasbrief, Th.St.Kr. 102 (1930).
- Stein, E., Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur, in *Collectanea Theologica* Lwow 1935.
- Stein, L., *Die Psychologie der Stoa*, Berlin 1886.
- Stein, P., *Téras*, Marburg 1909.
- Strack, H. L., *Die Genesis*, 2. Aufl., München 1905.
- und Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament*, München 1923/28.
- Susemihl, F., *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, Leipzig 1892, zit. als *Susemihl*, 2. Bd.
- Thackeray in Swetes *Introduction to the Old Testament*,² Cambridge 1914.
- Torrey, Ch. C., *The Apocryphal Literature*, New Haven³ 1948.
- Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à St. Augustin*, Louvain 1945.
- Voelker, W., *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria*. 1938.
- Volz, P., *Der Geist Gottes*, Tübingen 1910.
- *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, zit. als *P. Volz: Die Eschatologie*.
- Weber, F., *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*², Leipzig 1897, zit. als *Weber: Jüd. Theol.*
- Weber, W., *Die Composition der Weisheit Salomos*, *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie* 47.
- Weinell, H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*⁴, Tübingen 1928.
- Weinreich, O., *Gebet und Wunder*, Stuttgart 1929.
- Genethliakon W. Schmid zum 70. Geburtstag.
- Wellhausen, J., *Die israelitisch-jüdische Religion in „Kultur der Gegenwart“*, Teil I, Abt. 4, Berlin/Leipzig 1909.
- Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2. Aufl. 1912, Tübingen.
- Wenschekewitz, H., *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig 1932 (*Angelos-Beiheft*).
- Werner, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern/Leipzig 1941.
- Wilcken, U., *Zum alexandrinischen Antisemitismus*, Leipzig 1909.
- Willrich, H., *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, Göttingen 1895.
- *Judaica*, Göttingen 1900.
- *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, in *FRLANT* 38 (1924), Göttingen.
- Wischnitzer, R., *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago 1948.
- Wolfson, H. A., *Philo*, Cambridge (USA) 1947.
- Wünsche, A., *Midrasch Schemot Rabba*, Berlin 1882.

An Lexiken wurden benutzt:

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl., Tübingen 1927/32, zit. al RGG².
- Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl. von A. Hauck, 1896ff., zit. als RE³.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Herausgeg. von G. Kittel, Stuttgart 1933ff., zit. als ThWbzNT.
- Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893ff., zit. als PWRE.
- Thesaurus Graecae Linguae*, ed. H. Stephanus, Paris 1831ff.
- Liddell and Scott: *Greek-English Lexicon*, ed. Oxford 1930.
- Roscher: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. 1884ff.
- Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. Th. Klausner 1950ff., zit. als RAC.

Nur einmal benutzte Artikel in Zeitschriften werden an der einschlägigen Stelle in den Anmerkungen genannt.

Curriculum vitae

Ich bin geboren am 31. Mai 1917 als Sohn des Andreas und der Menga Dalbert-Frigg von Luven in Rodels/Graubünden. Die Primar- und Sekundarschule besuchte ich in meinem Geburtsort, das Maturitätszeugnis erwarb ich 1938 an der Kantonsschule in Chur. Dann studierte ich Theologie an den Universitäten Zürich und Bern. Nach der Ordination übernahm ich 1942 die Gemeinden Castrisch-Riein im Bündner Oberland. Von da aus war es mir möglich, während einiger Sommersemester Vorlesungen in Zürich zu besuchen und wissenschaftlich zu arbeiten. 1943 verheiratete ich mich mit Katharina Meng von Chur und Says in Zürich. Seit Herbst 1950 amte ich als Pfarrer in Davos-Dorf. Rückblickend auf das Studium und die Arbeit an der vorliegenden Dissertation gedenke ich in Dankbarkeit meiner Eltern und Schwiegereltern, die durch ihr Verständnis und ihre Hilfe mir beides ermöglichten.

Peter Dalbert

